Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

sämmtliche Werke.

Erste Abtheilung.

Erster Band.

Stuttgart und Augsburg.
J. G. Cotta'scher Verlag.
1856.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings

sämmtliche Werke.

1792—1797.

Stuttgart und Augsburg.

J. G. Cotta'scher Verlag.

1856.

Buchdruckerei der J. G. Cotta'schen Buchhandlung in Stuttgart und Augsburg.

Vorwort des Herausgebers.

Dieser erste Band der Gesammtausgabe (der ersten Abtheilung) von Schellings Werken enthält Schriften vom Jahre 1792—1797 (angehängt ist eine im Anfang des Jahres 1798 geschriebene Recension). Die Reihe der Jugendschriften eröffnet die Magisterdissertation über Genesis III, deren Idee der Titel selbst angibt. Sie zeigt, wie den Verfasser damals bereits Gedanken über die alttestamentliche Gotteslehre beschäftigten, welche später in anderer Ausführung theils Beweismittel theils Grundlage für die Philosophie der Mythologie geworden sind. Die kleine Abhandlung ließ zu ihrer Zeit erwarten, ihr (siebenzehnjähriger) Verfasser werde sich ganz dem Gebiete der orientalischen Gelehrsamkeit zuwenden, was freilich die ihm näher Stehenden nicht dachten [1]. Schelling scheint

[1] „Es tritt also wieder ein junger Mann als orientalischer Philolog und Exeget auf, der durch seine erste Probe bei jedem Sachverständigen eine große Erwartung für die Zukunft erregen muß". So äußerte sich eine in der Oberdeutschen Allgemeinen Literaturzeitung (1793, Stück XXIX) erschienene Recension. — Man vergleiche über diese Magisterdissertation Schellings einen Aufsatz von J. H. Fichte in dessen Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie, 13. Band (S. 142).

sich nicht lange nach ihrem Erscheinen mit einer Umarbeitung derselben beschäftigt zu haben. Davon zeugt ein in seinem Handexemplar skizzirter Entwurf, sowie einzelne deutschgeschriebene Bemerkungen, von welchen eine Seite 5 als Anmerkung aufgenommen wurde. Ebenso wurde einmal eine im genannten Exemplar angebrachte leichte Abkürzung der Darstellung benutzt. — Der Doktordissertation folgt die Abhandlung über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt. Diese, sowie der gegen den Schluß des Bandes stehende kleine (übrigens bloß gelegenheitlich geschriebene) Aufsatz über Offenbarung und Volksunterricht, und außerdem andere Aeußerungen in diesen ersten Schriften Schellings (z. B. Seite 472) lassen erkennen, daß derselbe von der Realität der Mythologie und der Offenbarung, von welcher er sich später überzeugte, damals noch keine Ahndung gehabt. Es gab eine Zeit, wo die Offenbarung auch für ihn noch „in ihrer Sonnenferne" stand, wo sie ihm noch keine Thatsache war in dem prägnanten, philosophischen Sinn, welchen die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung damit verbindet. Aber auch diese Stücke durften in einer Gesammtausgabe der Werke Schellings nicht fehlen, damit der Weg seiner Entwicklung ganz und offen vorliege.

Nach der ersten rein philosophischen Schrift „über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt" folgt in der Zeit der Abfassung seine für das theologische Examen geschriebene Abhandlung über Marcion. Sie ist nach dem Maß der damaligen,

noch in ihren Anfängen stehenden Wissenschaft der neutestamentlichen Kritik zu beurtheilen [1].

Was die weiteren in diesem Bande enthaltenen Schriften anbelangt, so wurde bei denen, welche vom Verfasser in den ersten Band der philosophischen Schriften (Landshut 1809) aufgenommen worden waren, die Redaktion dieses zweiten Abdrucks zu Grunde gelegt. In Betreff der Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre und ihres Verhältnisses zu der „Allgemeinen Uebersicht der philosophischen Literatur", unter welchem Titel sie zuerst im Philosophischen Journal erschienen sind, verweise ich auf die Anmerkungen S. 345 und S. 453. Die Varianten wurden mit Ausnahme von bloßen Stylbesserungen in den Noten mitgetheilt. Sie bieten nicht bloß das historische Interesse, das die Kenntniß der Varianten überhaupt gewährt, sondern sie sind auch theils philosophisch lehrreich, theils besonders charakteristisch für die Zeit oder die Person des Autors; ihr Ueberblick aber beweist, wie der Aenderungen und Weglassungen im Ganzen wenige sind und wie die letzteren meist so motivirt waren, daß sie auch

[1] Ihr Eigenthümliches ist, daß sie die Klagen über Marcionitische Verfälschungen nicht von wirklichen Varianten oder wirklicher Mangelhaftigkeit des Marcionitischen Apostolicums (mit Löffler und Corrodi) ableitet, sondern gleich Anfangs die Frage aufwirft, ob die alten Schriftsteller wirklich einen Marcionitischen Codex gesehen oder nicht, diese Frage aber von Irenäus, Tertullian, Epiphanius u. s. w. verneint und zuletzt die Vermuthung ausspricht, die Anklage gegen Marcion sey aus der unsicheren Sage von einem besonderen Codex des Marcion entstanden, der in Wirklichkeit nur ein von Marcion für seine Schüler (ohne kritische Absichten) zusammengestellter Auszug aus den Briefen Pauli gewesen.

hier nur deßhalb wieder gedruckt worden sind, um eben dieß zu constatiren und um (da die Mittheilung von Varianten doch nicht ganz umgangen werden konnte) jedem Vorwurfe subjektiver Behandlung zu entgehen. Wegen des Nichtdrucks einzelner kurzer Abfertigungen, die der vorhin erwähnten „Allgemeinen Uebersicht" im Philosophischen Journal angehängt waren (s. S. 345, Anm.), wird niemand, der dieselben nachsieht, mit dem Herausgeber rechten wollen. — Von der den Band beschließenden Schlosserschen Recension hat mir ein vorhandener Brief des Verfassers Kunde gegeben.

Eßlingen, im August 1856.

K. F. A. Schelling.

Inhaltsverzeichniß.

ANTIQUISSIMI
DE PRIMA
MALORUM HUMANORUM ORIGINE
PHILOSOPHEMATIS GENES. III.
EXPLICANDI
TENTAMEN CRITICUM ET PHILOSOPHICUM.

PRO SUMMIS IN PHILOSOPHIA HONORIBUS RITE CONSEQUENDIS SCRIPSIT

FRIDERICUS QUILIELMUS JOSEPHUS SCHELLING.

TUBINGAE MENSE SEPT. MDCCXCII.

Quid sumus, et quidnam victuri gignimur? ordo
Quis datus?

PERS.

§. I.

Quaenam sint malorum humanorum origines, quaeque eorum prima initia fuerint, ut ipsius rationis plurimum interest disquirere, ita sapientissimos ab antiquissimis inde temporibus homines de hoc solicitos fuisse, omnes omnium temporum historiae declarant [1].

[1] Memorabilis sane est communis omnium fere gentium antiquarum de aurea aetate deque amissa primitiva hominum primaevorum felicitate traditio (cfr. Herder, vom Geist der ebräischen Poesie, P I, p. 152. Kant, über das radicale Böse in der menschlichen Natur, in Berliner Monatsschrift, Apr. 1792. init.). Certe maturo illis antiquissimi orbis sapientibus et ipsius rationis necessaria postulata et religionis sanctitatem caussae mali investigandae curam excitasse, extra omne dubium positum est. Maturo etiam pervulgatam videmus hominum de principiis mali singularibus opinionem. Nam cumprimum ignari naturae legumque ejus imperiti *occultas vires* suspicati essent, ad has etiam eventus omnes referre coeperunt, cumque ab occultis illis viribus non ad Dei sublimem ideam, sed ad entia omnino hominibus potentiora pervenirent, in iisque eventuum omnium caussas quaererent, quaecunque ipsis evenirent, laeta et tristia ad daemones bonos malosque referebant. Atque ita, quo quaeque gens puriorem supremi numinis ideam animo informaverat, eo illam deprehendimus in caussa mali investiganda minus superstitiosam. Ita antiquissimum et vere divinum poëma, *Jobus,* quid est, nisi theodicaea (vid. ill. *Eichhornii* Einl. ins A. Test. P. III, §. 636 et S. R. *Doederleinii Scholia in libr. poët. V. T.* p. 3), quae, Dei in rebus humanis regendis justitiam atque bonitatem declarans, revera in eodem, in quo serior

Esse autem hoc, quod illustrandum mihi sumsi, monumentum, antiquum *de prima malorum humanorum origine* φιλοσοφούμενον, ex ipsa ejus expositione probabile futurum esse spero. Liceat enim mihi, qui ad hanc omnem disquisitionem non aliquo rei novae aut proferendae aut propugnandae incauto pruritu, sed solo veri studio inductus accessi, hanc explicationem, ab aliis jam allatam [1], modeste certe *vindicare*. Credo enim, veritatem, in quacunque parte posita fuerit, nonnisi caussa omni explicita, nobis apparituram esse. Ceterum in eo tantum mihi acquiescendum fuit, ut sensum hujus monumenti *critice*, deinde, quanta illi *veritas* insit, *philosophice* ostenderem. Si quis autem nobis ante omnia

Leibnitii Philosophia substitit, acquievit: *Res Deus omnes fecit, ergo bene fecit.* Silet certe universum poëma de principio aliquo mali singulari, excepto prologo carminis, in quo persuasum quidem nobis est, *Satanam Judaeorum seriorum* memorari (vid. S. R. *Storrii Progr. de Protevangelio* 1789. p. 13), sed cum hujus nec in toto reliquo carmine, nec in ullo ante exilium Babylonicum scripto alio libro mentio fiat, conjicere liceat, illum ipsum prologum post exilium demum Babylonicum, cui illam Satanae notionem Judaeos acceptam referre probavit ill. *Eichhornius* (Urgeschichte im Repert. sq. P. IV, p. 210 etc.) additum esse ab aliquo, qui causam malorum Jobi e notionibus recens acceptis explicare vellet. (Ita Arabum quoque poëtas occasionem et materiam poëmatum suorum non solitos fuisse his scriptam praefigere, sed traditioni committere, eaque duce seriores demum commentatores illam plerumque addidisse, discimus v. gr. ex *Hamasa* a *Schultensio* edita). De *Zoroastris* et *Manichaeorum* philosophia taceo. — *Platonis* de origine malorum humanorum μύθους infra memorabimus.

[1] Jure hic primum nominamus *Grotium* (*de jure belli et pacis.* L. II, c. 2, §. 4), qui hominum ex aureo seculo transitum describi hoc philosophemate innuit, deinde perill. *Herderum* in Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts, P. III; et: Ueber den Geist der ebräischen Poesie, P. I, *Lessingium* in Comm. die Erziehung des Menschengeschlechts, 1780. §. 48. collatis *ejusdem* vermischte Schriften, P. V. Leipzig 1791. Bruchstücke über einige Fragmente des Wolfenbüttelischen Ungenannten, p. 27. 28; S. R. *Flattium* in vermischte Versuche, 1785. p. 201; *Kantium* in comm. quam mihi plurimum profuisse testor, Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, in Berl. Monatsschrift, Jan. 1786; et, qui novissime hanc explicationem protulit, ill. *Eichhornium* in Allg. Bibl. der bibl. Liter., P. I, p. 989.

objiciat, posse ab antiquissimo orbe, ad res utpote altiores scrutandas inepto, non exspectari ejusmodi philosophemata [1], nihil in eo nos miri esse censemus, cum homo etiam incultus natura feratur ad res altiores scrutandas, viresque suas inprimis iis in rebus exercendas, quae quam maxime animum efferunt, et ad quarum scrutinium ipsae nos rationis leges perducunt. Est etiam in quovis homine philosophiae indoles [2], et in plerisque id naturale quasi philosophandi studium, ut maturo, si vel pauca externa momenta accesserint, leges intellectus et rationis in speculando sequi etiam haud valde ceteroquin exculti homines incipiant, etsi obscure id fiat, quoniam usus demum et experientia, ut vires nostras omnes, ita rationem etiam magis magisque explicant, adeoque, quo magis *experientia* adulti fuerimus, eo notiones nostrae omnes (quae quippe culturae nostrae quoddam quasi speculum sunt) puriores, perfectiores et clariores in animo nostro exsurgunt. Erat igitur illis antiquissimi orbis philosophis eadem, quae nobis, ratio ad scrutandas res altiores dux et auspex, cumque ad sensus omnia exigant homines antiquissimi, et ipsa eorum lingua et indoles universa ferat poëticam atque symbolicam traditionum formam [3], *μύθοις* sapientiam suam involverunt, amabilem infantiae humanae simplicitatem, conjunctamque cum hac veritatem et insignem saepe sublimitatem prae se ferentibus. Quid vero, si hanc philosophandi rationem ipsa temporis illius et linguae antiquissimae universa indoles necessario tulit? Quid si *necessitate adacti* antiquissimi philosophi sententias suas fabulis involverunt [4]? Nonne nostrum erit,

[1] vid. b. *Dathii vers. Pentat.* ed recent. ad Genes. XI, 7. et cel. *Hensleri* Bemerkungen über Stellen in den Psalmen und in der Genesis p. 371, coll. iis, quae contra hunc monuit ill. *Eichhornius* l. c. P. IV, p. 83 sq.

[2] Insofern nämlich jeder Mensch die nämlichen Postulate seiner Vernunft (der theoretischen und der praktischen Vernunft) hat. (Späterer Zusatz).

[3] cfr. ill. *Eichhornii* Einl. ins A. Test., P. II, p. 252.

[4] Liceat adscribere locum perill. *Heynii* (in *Comm. de origine et causs. fabularum Homericarum* inserta *Nov. Comm. Soc. Goett.* T. VIII, p. 38,) apprime huc facientem: „*Nec vero hoc* (per fabulas) *philosophandi genus*

rei ipsius et imaginum, sub quibus illa latet, accuratum facere discrimen? Juvant nos etiam hac in re aliarum gentium μῦθοι multi, sub quibus arcana sapientia latet, crebra v. gr. apud *Homerum*, et *Hesiodum* [1] inprimis, antiquorum philosophematum, fabulis traditorum, vestigia.

§. II.

Ac primum quidem quod ad *originem* Geneseos attinet, ex diversis eam monumentis conflatam esse, dudum comprobatum virorum doctissimorum acumine sumimus. Sed ex hac ipsa diversissima monumentorum indole [2] et ex solicita religione,

recte satis appelletur allegoricum, cum non tam sententiis involucra quaererent homines studio aliquo argutiarum, quam quod animi sensus quomodo aliter exprimerent, non habebant. Angustabat enim et coarctabat spiritum quasi erumpere luctantem orationis difficultas et inopia, percussusque tanquam numinis alicujus afflatu animus, cum verba deficerent propria, et sua et communia, aestuans et abreptus, exhibere ipsas res et repraesentare oculis, facta in conspectu ponere et in dramatis modum in scenam proferre cogitata allaborabat." Huic certe nostro philosophemati tam sublimis et ex intimis animi humani recessibus petita veritas inest, ut vix videam, quomodo in illa linguae inopia, quae notionibus praesertim talibus nequaquam sufficiebat, exprimi satis luculenter et vere potuerit, nisi fabula eam involvisset philosophus. Etiam *Clemens Alex.* (Strom. L. V, p. 571 ed. *Syllburg.*) *antiquissimos* maxime philosophos αἰνιγματικῶς et κεκρυμμένως philosophatos fuisse docet. Cfr. inprimis etiam *Burneti Archaeol. Philos.* C. III. L. I. et *Lowthi Praelect. de Poës. Hebr.* P. I, p. 70 ed. Goett.

[1] vid. Scholiast. *Homeri* complures, inprimis *Eustathium* in *proleg. ad Iliad. Cicer. de nat. Deor.* L. II, cap. 24. 28. *Fabricii Bibl. graec.* L. II, c. VI, p. 346. et auctores recent. complures ab eodem laudatos l. c. p. 377, praecipue autem *Heynii* Comm. not. praec. cit. et Comm. de *Theogon. Hesiodi* in *Nov. Comm. Soc. Goett.* 1779. Vol. II. Memorabilis est locus *Clementis Alex.* Strom. L V, p. 299, ubi de antiquissimis Graeciae philosophis refert, fuisse τὸν τρόπον τῆς παρ' αὐτῶν φιλοσοφίας ἑβραϊκὸν καὶ αἰνιγματώδη. De poëtis, quod nomen antiquissimo tempore idem quod philosophorum nomen significabat (vid. *Scholiast.* ad *Pindar. Isth.* v. 36) ibid. L. V, pag. 575) refert Clemens, eos multa δι' ὑπονοίας φιλοσοφεῖν, exemplis *Orphei, Lini*, *Musaei* et *Homeri* propositis.

[2] Nam, qui traditionem *ore* tantummodo acceptam in scribendis historiis sequitur, exceptis *Genealogiis* (cfr. ill. *Eichhornii Monum. antiquiss.*

qua servata sunt [1], colligo, complura certe *scripta* monumenta ante oculos habuisse eum, a quo Genesis confecta est. Si autem de *tempore* quaeris, quo primum literis exarata fuerint ea monumenta, cum contra omnem historiae analogiam majoribus Israëlitarum rerum scriptis consignandarum et *ars* et *cura* tribueretur, necessario sequitur, a serioribus demum Israëlitis, hieroglyphicam certe scripturam in Aegypto edoctis, primum consignata fuisse [2]. Praecipua autem diversorum monumentorum nota cum multis nominum divinorum diversitas esse videatur, liceat nobis etiam de hac nostram qualemcunque sententiam proponere. Cum nec *majores Israëlitarum,* nec *Israëlitas in Aegypto degentes* eundem, quem Moses docuit, Deum coluisse verisimile sit [3], et Mosen demum

hist. Arab. 1775. §. 6 sq.) et *carminibus historicis* (l. c. §. 2. 4) nihil ex illa potest tanta fide servare, quanta haec monumenta servata videmus, eritque in historia, in quam non *scripta* monumenta *diversa* translata sunt, longe major indolis universae, locutionis et narrationis concordia, quam qualem in Genesi observamus.

[1] Tanta haec fuit, ut vel de eadem re eadem referentia testimonia jungeret monumentorum collector (vid. *Eichhornii* Einl. ꝛc. P. II, §. 418), quod certo non fecisset, nisi *scripta* monumenta ante oculos habuisset.

[2] Aegyptum enim jam tunc ad aliquem culturae gradum provectam fuisse, ipsa illa, quae in sacris literis prodita legimus, probabile faciunt. Israëlitae vero cum nonnisi extremo, quod in Aegypto transigebant, tempore summa illa servitute opprimerentur, jure sumimus, fuisse praeter Mosen etiam alios, qui in culturae, artis et scientiae communionem cum Aegyptiis venirent. Neque ego universam Mosis historiam explicari posse credo, nisi sumamus, eum habuisse consiliorum factorumque suorum certe nonnullos excultos prae ceteris adjutores. *Mosen* hieroglyphicam in Aegypto scripturam didicisse, volunt etiam *Philo* de vit. Mos. L. I. *Eupolemus* apud Euseb. in Praep. Ev. L. IX, c. 26 et *Clem. Alex.* Strom. L. I, p. 343 ed. Syllb.

[3] Non Unum Mosis Deum coluisse *Israëlitas in Aegypto degentes*, probabile facit eorum ad superstitionem antiquam perpetuus et pertinax reditus. Deinde dubitare liceat, an *majores Israëlitarum,* inculti quippe nomades, sublimem unius Dei ideam animo informare potuerint, quae nec in omni antiquitate, nisi inter gentem Israëliticam a Mose institutam, *popularis* fuit. Omnino illud nequit cum universa historiae humanae analogia conciliari. Nam cum nihil sit sui tam simile, quam

Deo suo Jovae nomen indidisse ex ipsis sacris literis constet [1], sequitur, aut illud Jovae nomen seriore demum tempore illis monumentis *insertum*, aut illa monumenta, in quibus Jovae nomen

hominum, ubivis terrarum degentium, ingenium, neque his nomadibus praecipua prae ceteris et singularia culturae adjumenta accesserint, cur legem naturae in rebus humanis omnibus conspicuam et omni omnium temporum experientia stabilitam, qua per gradus diversos et sensim omnia progrediuntur, illorum caussa deseramus? Unius Dei cultores Israëlitarum majores fuisse, narratur quidem in Genesi, sed, cum Moses unum esse Deum certo persuasum haberet, idemque suos doceret, eamque doctrinam legum suarum fere omnium quasi principium faceret, ipsene veritati obfuerit, dixerit populo, falsam esse, quam de majoribus suis conceperat, opinionem, dederit genti, pertinaci animo superstitionem suam tenenti, superstitionis gravissimum praetextum? cum, si ulla gens, Israëlitae certe summa majores suos veneratione prosequerentur, *Abrahami* inprimis magnum et ubique in eorum historia conspicuum nomen sit, atque eo, quod hic ipsius Dei amicus et quasi familiaris fuerit, ita se efferrent, ut hoc ei etiam apud exteros (*Arabes* v. c., eum plerumque خليل الله vocantes [vid. S. R. *Schnurreri anim. ad quaed. loc. Psalm.* Fasc. II. in not. ad Ps. 148, 14]) cognomen manserit.

Profecto qui haec perpenderit, perspiciet etiam, Mosi, cui nihil sua religione prius erat, tollenda fuisse omnia, quae superstitionis praetextum populo Israëlitico adeo majores suos veneranti praebere poterant, proponendum e contrario magnum Abrahami ceterorumque patrum exemplum, cum ex uniuscujusque gentis antiquissima historia constet et hoc, quantum valeat majorum auctoritas, et quam quaevis gens leges suas et instituta praecipua et antiquissimis temporibus a primis familiae patribus accepta glorietur. Deinde cum Moses consilium cepisset, in Palaestinam gentem suam deducendi, proposuit numinis ejus, quo ipse praecipue fretus erat, praeclaras de ista terra ab Israëlitis obtinenda promissiones patribus etiam factas. Quid si *Deorum* illos cultores fecisset? Nonne et eosdem Deos viae suae et itineris duces et auspices gens superstitiosa secuta esset? (vid. Exod. 32, 4). Quin Israëlitarum in antiqua superstitione tenenda pertinacia nulla intelligendi vi comprehendi posse videtur, nisi sumamus, eos antea a sublimi unius Dei idea fuisse quam maxime alienos. — Cfr. de toto h. l. *Lessingium* (vermischte Schriften, V. Theil, Leipzig 1791. p. 51 sq.).

[1] vid. Exod. 3, 13. 14. 15 et inpr. 6, 3. *Hic* certe locus si quisquam alius pro nobis est. Nam explicatio ejus, a b. *Dathio* et ill. *Eichhornio* (Einl. ins A. Test. P. III, p. 327) allata pugnare videtur cum loco Exod. 3, 13 et supponit quoque, patribus Israëlitarum Deum nunquam

extat, tunc demum scripta esse, cum Moses jam unum Deum Jovam docere coepisset. Cum vero nulla probabilis ratio excogitari queat, cur nunc nomen Jovae illis monumentis insertum sit, nunc אֱלֹהִים reliquum manserit[1], posterius vero mihi propius esse

dedisse fidei et veracitatis suae documenta, cum tamen multa ipsi Israëlitae referant, e quibus sequitur, Deum secundum *significationem* certe nominis יְהֹוָה satis illis innotuisse. (Vid. v. c. Genes. 17, 15. sq. 18, 10. 14. coll. c. 21, 1 sq. 21, 3. coll. c. 23, 4). Ad significationem tamen etiam nominis *Jovae*, cum illud inveniret, Mosen respexisse, ex illo ipso loco (Exod. 6) apparet. Quid, si veritas in medio posita fuerit? si majores Israëlitarum *naturas sublimiores*, Elohim, horum autem praecipue aliquem principem adoravisse dixerimus? Certe haec conjectura et analogia historica et ipsis Geneseos testimoniis adjuvatur. Etiam post Mosen non rudiores tantum Israëlitas, sed sapientiores etiam multos et religioni suae quam maxime deditos Jovam non pro *uno* solo Deo, sed tantum pro principe Deorum ceterorum (Ps. 97, 7. 95, 3. al.) habuisse constat (vid. *Lessingii* Comm. Die Erziehung des Menschengeschlechts, §. 14. 15. 34. 35). Ex exilio demum Babylonico *unius* Dei ideam retulerunt (*Lessing* l. c. §. 35 sq.), adeoque cum ex illo rediissent, subito gens universa ab omni superstitione abhorrere coepit (l. c. §. 41). Poterat igitur Moses etiam salva veritate majores Israëlitarum facere summi Dei cultores. Seriores vero Israëlitae, origines suas pro communi gentium antiquissimarum more velut consecraturi (vid. locum memor. *Livii* L. I. prooem.), etiam ipsum Jovam illos coluisse credere coeperunt et memoriae prodiderunt. Fallor, an et ipse ille locus Exod. 6, 3 hanc nostram conjecturam juvat? Nam verba אֵל שַׁדַּי si ex notione arab. شدّ explicantur (cfr. S. R. *Storrii obss. gramm* p. 99), non possunt verti: Deus *omnipotens*, ut plerumque fieri assolet, sed vertenda, sunt: Deus (omnium ceterorum) *potentissimus* (מֶלֶךְ גָּדוֹל עַל־כָּל־אֱלֹהִים Ps. 95, 3). Possunt insuper ex hac conjectura multa alia, quae negotium interpretibus facessunt, explicari. Sed haec, quae dixi, sufficiant.

[1] Sed cum (quod postea ostendemus) Mosi debeamus philosophemata, Genesi servata, cur tamen v. gr. in cosmogoniam cap. primi *Deos* ille induxerit, jure quaeritur. Descripsit eam Moses sine dubio *integram*, nec quicquam ei de suo illaturus primitivum ejus characterem servavit, forsan et antea eam descripsit, quam unum Deum, Jovam docere coepisset. Neque populare sine dubio esse voluit illud monumentum. Satis erat, *ore* de Deo, rerum omnium auctore, Israëlitas instrui. Postea tamen is,

videtur. — Sed cum monumenta Genesi servata non tantum locutionis et narrationis, sed argumenti etiam diversitate a se invicem discrepent, diversos etiam eorum *fontes* sumendos esse credimus. Sunt enim et philosophico-mythici et historici argumenti. Haec vero vel ad familiam tantum Israëlitarum pertinent, vel traditiones de primaevo orbe universo continent [1]. *Has* igitur quod attinet, facile concedi posset *Gamborgio* [2], ab Aegyptiis eas ad Israëlitas pervenisse, sed num, quod idem conjicit, ex iisdem Aegyptiorum traditionibus fluxerint, quae a *Diodoro* memorantur, dubito, nisi forte tempore corruptas has traditiones, aut a *Diodoro* non ex omni parte integras proditas esse dicas [3]. Narrationes autem

qui haec monumenta omnia collegit, videtur illam *verbi singularis* (בָּרָא) cum nomine plurali (אֱלֹהִים) constructi anomaliam, ut huic a Mose primum scriptae cosmogoniae, ita et ceteris monumentis ante Mosen scriptis intulisse. (Videntur tamen ejus diligentiam loca nonnulla effugisse, in quibus scriptionis antiquioris vestigia supersunt, ut I, 26. III, 22. XI, 7. XX, 13. XXXI, 7. XXXV, 7. coll. v. 1). Omnino, qui meminerit, quam sit difficile, non notiones tantum falsas, sed et *signa* notionum falsarum ex memoria gentis totius proscribere, illi probabile erit, cum *nomen Deorum* ex lingua Israëlitarum eliminari non potuerit, maturo certe in lingua etiam vulgari hanc illud nomen quasi consecrantem anomaliam adhibitam esse. Sed haec conjicio tantum.

[1] Mirum vero est, quanta arte is, qui haec monumenta congessit, familiaris suae gentis traditiones nectat traditionibus de antiquissimo orbe, pro communi gentium antiquissimarum generis sui antiquitatem efferendi studio (cfr. *Newtoni Chron. vet. regn. emend.* in ejus opusc. T. III. 1744. p. 35). Hinc illae in omnium gentium antiquarum traditionibus supra quam fides est longae hominum primaevorum et eorum, quos generis sui statores faciunt, aetates.

[2] Hic enim auctor libelli acutissime scripti: Mysa oder philosophisch-historische Abhandlung über Gen. II. III. 1790. esse perhibetur.

[3] Valde enim a se discrepant Israëlitarum et Aegyptiorum traditiones. Cfr. v. gr. *Diodor. Sic.* L. I, c. 13, p. 17. 19. 20 ed. *Wessel.* cum Genes. IV, 2. 8. IX, 20. Neque mirum est, si magna ex parte res easdem, v. c. de primis artium inventoribus (*Diod.* L. I, p. 20. Genes. IV, 21) antiquissimae complurium gentium de primaevo orbe traditiones referunt. Erat enim, ut in hoc exemplo maneam, antiquissimi orbis universi gratissimus erga illos humani generis quasi genios animus, omniumque eorum, qui, quod ad vitae et sustentationem et cultum

familiae Israëlitarum proprias, *traditione* ad posteros transmissas [1], seriore demum tempore scriptis consignatas esse, jam dixi. Illa vero Genesi servata philosophemata si dicas a majoribus Israëlitarum profecta esse, jure quaeritur, unde incultis nomadibus philosophemata venerint? Nam etsi sit in quovis fere erectioris indolis homine naturale quoddam philosophandi studium, necesse tamen est, ut externae etiam rationes accedant, animum impellentes quasi, et semina in homine recondita excitantes, quod vix fieri poterat in illa vitae pastoritiae simplicitate, sed requirebat ampliorem vitae conditionem, rerum altiorum scrutandarum occasionem praebentem, conjunctam cum otio et a rerum aliarum curis immunitate. Haec vero omnia deprehendimus in sacerdotibus Aegyptiorum, qui religione ipsa, otio felici, immunitate a negotiis civilibus atque ipsa etiam terrae suae natura ad philosophandum invitati, Mosis jam tempore arcanam sapientiam jactitabant. (Vid. Genes. XLI, 8. Exod. VII, 11. VIII, 3 sq. IX, 11 sq.). Ex horum igitur arcana institutione Mosen illa hausisse philosophemata, quid praepedit statuere? Arcana enim placita sacerdotum ubique omnium erant, et quod poscerent id praecipuae eorum utilitates, et quod vita maxime religiosa ad altius rerum humanarum divinarumque scrutinium invitaret. Mosen autem ad mysteria sacerdotum Aegyptiacorum admissum esse, probabile facit mirabilis prorsus in hoc viro scientia et (politica inprimis quoque, quae a sacerdotibus maxime disci poterat) prudentia, deinde regiae familiae, ad quam Moses pertinebat (Exod. II, 10), ad illa admissio [2], et antiqua ipsorum Judaeorum [3], et

maxime pertinebat, invenerant, nomina, immortalitati inter unamquamque gentem consecrata sunt. (Vid. *Goguet sur l'origine des loix, des arts et des sciences* P. I, L. II, Ch. I. Art. I. *Herderi* Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, P. II, L. IX, Sect. III.

[1] Multa traditionis adjumenta collegerunt *Goguet sur l'origine des loix* etc. P. I, L. II, Ch. VI. et ill. *Eichhornius* in *Monum. antiq. hist. Arab.* 1775.

[2] Vid *Diodor.* Sic. L. I, cap. 21. *Clem. Alex.* Strom. L. V, p. 566, ed. *Syllb. Plutarch. de Isid.* et *Osir.* ed. Steph. p. 631.

[3] vid. Act. VII, 22. *Philo de vit. Mos.* L. I. coll. *Clem. Alex.* Strom.

extraneorum quoque scriptorum[1] traditio. Si quis autem nobis diversum plane ab Aegyptiaco horum philosophematum genium objiciat, cum illum non possit non ex Graecorum maxime de Aegyptiis narrationibus aestimare, quamnam nobis harum fidem facturus sit, jure quaerimus[2]. — Sed nunc ad nostrum philosophema deveniamus.

L. I, p. 343. Strabo (Geogr. ed. Basil. 1549.) p. 721: *Μωσῆς τις τῶν Αἰγυπτίων ἱερεύς.*

[1] Vid. *Manethos* ap. *Joseph.* contr. *Ap.* L. V, c. 26. 28. Liceat h. l. etiam *Sanchuniathonis* mentionem facere, cujus certe fides *ex omni parte* labefactari nondum potuit, quemque cum Mosaicis traditionibus valde consentire complures fassi sunt. (Vid. Jerusalem, Briefe über die mosaische Schriften und Philos. 1783. p. 105 et *Strothii* Comment. Parallelen zur Geschichte des A. Test. aus griechischen Schriften, insert. *Repert. Eichhorn.* P. XVI, p. 72. 80). Atque hujus cosmogoniae, cum Mosaica haud parum consentienti, apud *Eusebium* (in *Praepar. Evang.* L. I, c. 10, p. 34. ed. Colon.) subjuncta sunt verba: *Ταῦθ' εὑρέθη ἐν τῇ κοσμογονίᾳ γεγραμμένα τοῦ Τααύτου.* (Taauti vero Aegyptiaci cosmogoniam etiam ab aliis auctoribus memorari, docuit *Strothius* l. c. p. 72). *Philo* etiam Byblius, Sanchuniathonis Graecus interpres, l. c. p. 31 aperte refert: *Σαγχ. πολὺ φροντιστικῶς ἐξεμάστευσε τὰ Τααύτου, εἰδώς, ὅτι τῶν ὑφ' ἥλιον γεγονότων πρῶτός ἐστι Τάαυτος ὁ τῶν γραμμάτων τὴν εὕρησιν ἐπινοήσας, καὶ τῆς τῶν ὑπομνημάτων γραφῆς κατάρξας.* *Suidas* (ed. *Küster* T. IV. p. 274.) refert, eum *περὶ τοῦ Ἑρμοῦ φυσιολογίας* et *Αἰγυπτιακὴν θεολογίαν* scripsisse. — Nostri etiam philosophematis vestigium in Sanchuniathone extare, patet ex *Grotii Schol.* ad. v. 20. et Allgem. Welthistorie P. I, p. 180.

[2] Nam quaecunque a Graecis auctoribus de placitis sacerdotum Aegyptiacorum prodita sunt, saepe non valde praeclara, haud minus incerta esse, ac nimis certe ex altera parte magnam sapientiae Aegyptiacae apud eosdem famam, justa suspicio est. Quod si vel in eorum mysteria Graecus quis penetraverit, dubito, an is esotericam eorum sapientiam, nominatis certe sacerdotibus Aegyptiacis, divulgaverit, dubito an, Graecorum et lingua et indole universa adeo ab Aegyptiaca abhorrente, illam vel intellexerit tantum, si vero illam vel intellexerit, antiqua tamen eorum placita longe recentioribus haud metienda esse, meminerimus. Id mihi vero simillimum esse videtur, et Graecos multis in rebus Aegyptios non intellexisse, et ipsorum Aegyptiorum antiquiorem sapientiam tempore corruptam et depravatam esse, ad quod utrumque maxime conferebat symbolorum et hieroglyphicarum inter Aegyptios usus. Symbolis enim pro sensu symbolorum sumtis facile omnia perturbabantur.

§. III.

Cum Mosis jam tempore literis Aegyptios usos esse haud credibile sit, hieroglyphicum vero scribendi genus, quod maturo floruisse in Aegypto constat, a sacerdotibus certe jam tunc adhibitum esse vero simillimum videatur, Moses illa Genesi servata philosophemata, a sacerdotibus Aegyptiorum accepta, ex hieroglyphicis sine dubio descripsit. Sed hoc nostrum praecipue philosophema indole ingenioque universo adeo manifesto hieroglyphicam, ex qua descriptum sit, arguit, ut idem jam complures viri docti conjicerent [1]. Videmus nempe in toto hoc capite velut ante oculos positam picturam, res omnes tanquam in conspectu sunt, videmus rem praesentem, videmus astutum serpentem, arborem sapientiae medio in horto, pellectam mulierem virum etiam pellicientem, videmus apertos oculos, pudefactos homines, atque ipsam adeo Deorum vocem horto incedentem (מִתְהַלֵּךְ) velut oculis conspicimus. Inde orta est sublimis quaedam philosophematis obscuritas [2], facile observanda, si solum legatur, inde abruptum ejus et subitum tanquam picturae initium. Hinc etiam ad C. II. lux quaedam refulget. Namque hoc et tertium caput unum idemque monumentum esse, duorum maxime nominum divinorum (יְהוָֹה et אֱלֹהִים) nusquam alibi obvia conjunctione [3] permoti plerique recentiorum interpretum statuunt. Igitur versum quartum capitis secundi credunt esse novi monumenti initium et quasi titulum, etsi difficultatem, ortam exinde, quod nihil de *terrae* et *coeli* h. e. universi originibus c. secundo memoretur, complures probe per-

[1] Primus hoc quod scio conjecit ven. *Rosenmüllerus* (in comm. Erklärung der Geschichte vom Sündenfall, insert. Repert. *Eichhorn*. P. V, p. 158. deinde etiam ven. *Flattius* (in Verm. Vers. p. 104), novissime *Gamborgius* (l. c.), de quo postea plura dicemus.

[2] cfr. *Eusebium* (de praep. Ev. L. XII, p. 584 ed. Colon., qui λόγους ἀποῤῥήτους hoc appellat.

[3] Hujus equidem conjunctionis caussam me prorsus nescire fateor. Id vero mihi persuasum est, primitus solum אֱלֹהִים scriptum extitisse.

spexerint [1]. Quid igitur, si ille c. secundi vers. quartus fuerit cosmogoniae c. primo servatae quaedam quasi peroratio, subjuncta ab eo, qui antiqua monumenta congessit? Eundem etiam, cum haberet ante se alias quoque de origine terrae et generis humani traditiones, heic illas, tanquam quaedam capiti primo supplementa adjunxisse, verisimile mihi videtur [2]. Atque idem sine dubio monumentorum collector, cum solum separatumque cap. tertium accepisset, hoc ut facilius intelligeretur, nonnulla ex hoc ipso sine dubio philosophemate anticipata, alia ex aliis traditionibus, quibus hanc in rem commode usus est, desumta, illi velut praeparationis ergo praemisit. (Cfr. II, 7. c. III, 19. II, 8. 9. c. III, 3. 5. II, 16. 17. c. III, 2. 3. II, 18—24. c. III, 1. 3. 5. II, 25. c. III, 7. 11. 21. — Vid. Herder, Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts, P. IV, p. 4).

§. IV.

Sumsimus hucusque, mythicum de prima malorum humanorum origine *φιλοσοφούμενον* capite hoc contineri. Poterat hoc pro illorum, quibus scriptum est, temporum ratione, pro linguae antiquissimae in rebus omnibus a sensu remotis exprimendis inopia, pro orbis antiquissimi indole ac more, res omnes vivis coloribus depingendi et in ipsa omnia actione repraesentandi, non propriis et ad acutiorem praecisionem exactis verbis, non dogmatico et

[1] Vid. v. gr. ven. *Pottii* comm. *de consilio Mos. in transscribendo documento eo, quod Gen. II. et III. ante oculos habuisse videtur.* 1789. et cel. *Heinrichs de antiquo docum. quod II. Gen. Cap. extat,* quem ideo non miror, aliquos versus excidisse, credere potuisse.

[2] Ita relatum erat C. I. de herbis et graminibus e terra progerminantibus, hic, *quomodo* et *qua ratione* id factum sit, additur. Deinde v. 7. coll. I, 26 sq. subjungitur alius ex alia traditione de origine hominis *μῦθος*, et v. 8. 9. 10. prima quoque hominum sedes fluminibus, quae in antiqua historia omnia fabulosi quid habent, fabulose (vid. perill. *Herderum* vom Geist der ebräischen Poesie P. I, p. 153. et cel. *Paulus* im N. Repert. etc. P. II, p. 217) determinatur. Igitur neque arctus inter singulos C. II. versus nexus quaerendus est.

philosophico dicendi genere conscribi. Non enim artis, sed necessitatis fuit haec veritatis per *μύθους* traditio, neque video, quid hoc philosophandi genus de ipsa nobis veritate detrahere possit, si modo sensum sub emblemate latentem caute eruerimus. *Μῦθον* autem in hoc capite contineri, ipsa maxime ejus expositione comprobabimus. Nam cum omne de talibus rebus judicium ad uniuscujusque *gustum* maxime referatur, neque ego ullam partem alteram facile convicturam esse credam, liceat id tantummodo quaerere, nonne hae omnes de rebus humanis traditiones, si verae fuerint, secum ipsis et cum analogia historica pugnarent, unde homini v. gr. notio vetiti venerit, quae supponit jam aut statim certe gignit boni malique scientiam, ad quam tamen eum tum demum, si vetitum fructum tetigerit, perventurum esse, serpens (v. 5) vere (coll. v. 22) praedicit; liceat quaerere, an credibile sit, homines tam maturo notiones, hoc capite jam in iis suppositas, animo informare potuisse (quae difficultas nonnisi cumulatis hypothesibus solvitur); liceat quaerere, annon nimis omnino celeres primorum hominum progressus describantur, quam ut, rem vere factam narrari, possis tibi persuadere? Deinde tota totius Capitis indoles et narrationis universa ratio arguit *μῦθον* potius, quam rei verae narrationem. Ille enim serpens, illa scientiae et immortalitatis arbor, illi custodientes Paradisum Cherubi, quid erunt, nisi imagines mythicae, et hieroglyphicae (§. III), a sensu, quem involvunt, accurate discernendae? Ominosum per universum Orientem animal serpens est; mirum est, quot symbolis fabulisque orientalium celebratus sit. Inprimis autem astutiae et occultae sapientiae imago est [1]. Deinde illa scientiae arbor sueta orientalium fabula est, occultas rebus in omnibus vires suspicantium, de scientia naturae arcana, hinc de arboribus, fontibus, lapidibus

[1] Vid. *Herderi* Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts, P. IV, p. 66, et ejusdem locum vom Geist der ebräischen Poesie (P. I, p. 167); cfr. etiam *Euseb. Praepar. Evang.* L. I, C. X, p. 41, ed. Colon. 1688.

sapientiam occultam conferentibus saepissime somniantium[1]. *Cherubim* autem illi quicquid fuerint, certe fabulosos esse, ex omnibus quae de iis prodita sunt, apparet. Habet sua quaeque gens fabulosa animalia, de quibus, quoniam fabulosa sunt, nihil praeter hoc ipsum scimus. Illi occidentalium gryphes, centauri, dracones mala Hesperidum custodientes, Arabum fabulosa Simorg[2], Simorganka[3], Soham[4], Aegyptiorum sphinges, Ebraeorum Cherubi unius omnes fictionis sunt[5].

§. V.

Igitur, quis sub emblemate sensus lateat, jam nobis accuratius dispiciendum est. Ac prima quidem mali moralis initia hoc capite describi, ita dudum pervulgata sententia fuit, ut a sensu vero illam haud valde alienam esse, jam ex hoc satis recte concludi posse videatur. Certe narratur, hominum primaevorum erga Deos inobedientia primum boni malique discrimen inter homines exortum esse, hinc subnata cetera hominum mala, multiplices humanae vitae labores, morbos et dolores corporis, animi vero nunquam contenti multiplicem aerumnam et solicitudinem. Diximus, haec philosophemata profecta esse a sacerdotibus, quos ad originem mali moralis investigandam ipsa religio rerumque divinarum cura poterat invitare, a sacerdotibus, quos omni tempore impietatem improbitatemque naturae humanae acerbis querelis accusavisse constat, quos scimus etiam omnis hominum miseriae, omniumque, quae homini evenire possunt, malorum,

[1] Vg. Herder, vom Geist 2c. P. I, p. 169.
[2] Vid. *Herbelot Bibl. or.* P. III, p. 318.
[3] ibid. p. 319.
[4] ibid. P. III, p. 332.
[5] Praeclare rem totam exegit *Herderus* l. c. P. I, p. 177. Quotomnino portentosis fabulis abundaverit inter Orientales praesertim naturae scientia, vel ex solo *Bocharto* didiceris. — Ex eo, quod obiter moneo, aestimandas quoque putem illas in Jobo Elephanti et Crocodili descriptiones, in quibus multi propterea haerebant, quod omnia ad severam veritatem exigere vellent.

caussam in corrupta hominum natura, in perpetua ad malum propensione, in sensuum praevalente imperio, in violatione divinarum legum posuisse [1]. Quid, si igitur mali moralis caussam atque originem explicaturus antiquissimorum philosophorum unus illud pro poëseos antiquissimae more a facto aliquo singulari, a peccato hominum primaevorum, cujus contagio simul cum poena peccati ad horum posteros omnes pervenerit, derivare hoc nostro philosophemate voluerit? Fructus itaque vetitos homines primaevos tetigisse, peccatum et erga divinas leges inobedientiam significaverit, serpens astutus hominem sensuum illecebris parentem et sese ipsum ad malefaciendum pellicientem designaverit. Cherubi autem, felici horto homines arcentes, labem mali omnibus congenitam et naturalem animi humani pravitatem, quae nos semper a reditu ad felicem innocentiam prohibeat, denotaverint. Sed fateor, hunc mihi sensum non ex omni parte philosophemati nostro satisfacere videri. Non enim video, cur v. gr. illa praecipue *scientiae* arbor a poëta adhibita sit, nisi et hujus praecipuum quendam et eminentem sensum quaerendum esse sumamus, ut alia, de quibus postea plura dicentur, nunc taceam. Quid vero, si *hominum a primitiva simplicitate discessum, primam a felici naturae ipsius imperio defectionem, transitum ex aureo seculo atque hinc primas malorum humanorum origines* egregio philosophemate describi dixeris? Ipsam enim vero nobis nostram sapientiam, boni malique perspectum discrimen, rerum altiorum cognitionem magnam infelicitatis caussam extitisse, induxisse in animum humanum infelicem, etiam ipsius mali, curiositatem, rotae nos velut Ixioneae alligasse, qua circumacti perpetua et inexplebili rerum altiorum cupiditate discruciemur, id, si non scire, *sentire* tamen potuisse antiquum philosophum, non video, quo-

[1] „Daß die Welt im Argen liege, ist eine Klage, die so alt ist, als die Geschichte selbst, als die noch ältere Dichtkunst, ja gleich alt mit der ältesten aller Dichtungen, der Priesterreligion". Kant über das radicale Böse in der menschlichen Natur.

modo negari possit. Ita certe habebis plenam illarum imaginum omnium et perfectam vim potestatemque, miraberis egregium illarum delectum, nec, quod sensui aut imaginibus desit, desiderabis. Meminerimus etiam illarum, quas inter ceteras gentes pervulgatas videmus, de primitiva hominum felicitate traditionum, meminerimus fabularum, quas scimus poëtas hominum ex illo felici statu discessum explicaturos commentos esse, meminerimus aurei seculi, ab omnibus omnium temporum poëtis et sapientibus celebrati, redeamus cum his, si qua poterimus, ad felices illas Edenis arbores, ut inter has nobis nostri philosophematis egregia veritas eluceat. Quod si quis nos quaeret, undenam et illa primitivae hominum felicitatis notio et haec transitus ex illo statu descriptio antiquo sapienti venerit, eodem nos jure hunc quaerimus, undenam eaedem illae notiones antiquissimarum gentium sapientibus venerint, cur omnes de rebus humanis cogitantes, si non ad easdem notiones sponte devenerint, certe, si communem illam antiquitatis de aureo seculo fabulam inaudiverint, repente in illa inveniant nescio quid amabile et verum, quod animum cujusque non potest non abripere, et sensum quendam, illis poëtarum fabulis in nobis ipsis respondentem, sensum simplicissimae felicitatis, velut ex ipsa nostra infantia nobis servatum, nec ullis vitae serioris laboribus extinctum, arguit? Videmus vero illas antiquissimarum gentium traditiones cum in ipsa hominum primitiva felicitate, tum in illo ex aurea aetate ad deteriorem statum transitu describendo mirum quantum omnes inter se consentientes. Felices referunt homines sua inscitia et omnimoda innocentia fuisse [1], dum naturae obsecuti, futurarum rerum securi, vitam ut erat accipientes, de se ipsis aut suo cum rebus extra humanae cognitionis limites positis nexu nihil argutantes, inturbata laetitia, hilares infantiae dies viverent, dum, bonum quippe malo non dignoscentes, ab omni

[1] Genes. III, 5. 7. coll. cum *Senec. Epist.* XC. *Macrob. in somn. Scip.* L. II, c. 10.

fraude alieni [1], rerum altiorum haud curiosi, mollibus otiis viverent [2], nec majorum, quam rerum alma mater porrigeret, cupidi [3], cibo sponte nato contenti essent [4]. Hominis vero ipsius

[1] *Ovid. Metam.* L. I. v. 89. coll. *Tacit. Annal.* L. III. C. 26.
[2] *Ovid.* v. 100.
[3] ***Hesiod.*** v. 116. *Ovid.* v. 101.
[4] Subjungo praeclarum locum ***Platonis*** in ***Polit.*** p. 34: ed. Bip. *Τότε γὰρ* (sc. *ἐπὶ τῆς Κρόνου δυνάμεως*) *αὐτῆς πρῶτον τῆς κυκλήσεως ἦρχεν ἐπιμελέμενος ὅλης ὁ θεὸς, ὡς νῦν κατὰ τόπους ταὐτὸν τοῦτο ὑπὸ θεῶν ἀρχόντων πάντη τὰ τοῦ κόσμου μέρη διειλημμένα. Καὶ δὴ καὶ τὰ ζῶα κατὰ γένη καὶ ἀγέλας οἷον νομεῖς θεῖοι διειλήφεσαν δαίμονες, αὐτάρκης εἰς πάντα ἕκαςος ἑκάςοις ὤν, οἷς αὐτὸς ἔνεμεν. ὥςε οὔτ᾽ ἄγριον ἦν οὐδὲν, οὔτε ἀλλήλων ἐδωδαὶ, πόλεμός τε οὐκ ἐνῆν, οὐδὲ ςάσις τοπαράπαν· ἄλλα θ᾽ ὅσα τῆς τοιαύτης ἐςὶ κατακοσμήσεως ἑπόμενα, μυρία ἂν εἴη λέγειν. τὸ δ᾽ οὖν τῶν ἀνθρώπων λεχθὲν αὐτομάτου πέρι βίου διὰ τὸ τοιόνδε εἴρηται. θεὸς ἔνεμεν αὐτοὺς, αὐτὸς ἐπιςατῶν — νέμοντος δὲ ἐκείνου πολιτεῖαί τε οὐκ ἦσαν, οὐδὲ κτήσεις γυναικῶν — καρποὺς δὲ ἀφθόνους εἶχον ἀπό τε δρυῶν καὶ πολλῆς ὕλης ἄλλης, οὐχ ὑπὸ γεωργίας φυομένους, ἀλλ᾽ αὐτομάτης ἀναδιδούσης τῆς γῆς. γυμνοὶ δὲ καὶ ἄςρωτοι θυραυλοῦντες τα πολλὰ ἐνέμοντο. τὸ γὰρ τῶν ὡρῶν αὐτοῖς ἄλυπον ἐκέκρατο. μαλακὰς δε εὐνὰς εἶχον, ἀναφυομένης ἐκ γῆς πόας ἀφθόνου.* etc. — Cfr. etiam ***Diod. Sic. Bibl.*** L. I, p. 11 ed. ***Wessel.*** Mirum est, quantum illam primitivam hominum felicitatem etiam philosophi, longe a simplicissima nostri philosophematis veritate alieni, extulerint. Faciunt primaevos homines non ideo tantum felices, quod soli naturae obtemperarent, sed tribuunt eis etiam summam animi perfectionem, magnam virtutem et sapientiam propioremque divinae naturam. Egregie hosce confutat Seneca (Epist. XC): „Quamvis, inquiens, egregia illis primaevis hominibus vita fuerit et carens fraude, non fuere sapientes, quando hoc jam in opere maximo nomen est. Non tamen negaverim, fuisse alti spiritus viros, et, ut ita dicam, a diis recentes (בְּנֵי הָאֱלֹהִים), neque enim dubium est, quin meliora mundus nondum effetus ediderit. Quemadmodum autem omnium indoles fortior fuit et ad labores paratior, ita non erant ingenia omnibus consummata. Non enim dat natura virtutem; ars est bonum fieri. Quid ergo? ignorantia rerum innocentes erant. Multum autem interest, utrum peccare aliquis *nolit* an *nesciat.* Deerat illis justitia, deerat prudentia, deerat temperantia et fortitudo. Omnibus his virtutibus habebat similia quaedam rudis vita: *virtus* non contingit animo, nisi instituto et edocto et ad summum assidua exercitatione perducto. Ad hoc quidem, sed sine hoc nascimur, et in optimis quoque, antequam erudias, virtutis materia, non virtus est“.

temerariam audaciam, rerum altiorum infelicem cupiditatem, sapientiae majoris curiosam captationem, virium, supra quam fas erat, exaltationem, omnium omnes malorum caussam praecipuam faciunt. Omnes de hominum erga Deos (quorum plena sunt illa tempora, plenae antiquissimae fabulae) inobedientia et rebellione quadam loquuntur [1]. Deorum ipsorum fructus homines tetigisse, nostra traditio refert, ignem Jovi furatum Prometheum omnia terrae mala intulisse, canit *Hesiodus*. Ac si quicquam aliud apud antiquos poëtas philosophema fuerit, est certe illa, quam de Pandora narrat *Hesiodus*, fabula, ipso sine dubio antiquior [2]. Poenam enim hominibus immissurum Jovem narrat huic ex terra formatae virgini (v. 61. 63). Deos Deasque omnes aliquid ex suis jussisse conferre, itaque ei artes suas contulisse Minervam, Venerem pulchritudinis gratiam et conjunctum cum hac

πόθον ἀργαλέον καὶ γυιοβόρους μελεδῶνας,

Mercurium autem illi indidisse fallacem et dolosam mentem, Charites denique omnem pulchritudinis ornatum in eam effudisse. Hanc vero Pandoram in terram demissam omnia mortalibus aegris mala intulisse fingit. Videmus eam profecto iis omnibus praeditam, quae miseriae atque infelicitatis humanae praecipuae omni tempore caussae extiterunt. Neque equidem hujus fabulae ullum vel finem vel consilium perspicio, nisi fuerit mythicum de prima malorum humanorum origine *φιλοσοφούμενον* [3], quod si non

[1] Etiam Indorum (quibus aeque ac aliis populis suos esse *μύθους* apparet ex *Strabone* L. XV, p. 676. 677 ed. Bas. 1549), *μύθους* de hoc transitu ita referre narrat *Strabo* (ibid. p. 679): *ὑπὸ πλησμονῆς οἱ ἄνθρωποι καὶ τρυφῆς εἰς ὕβριν ἐξέπεσον, Ζεὺς δὲ μισήσας τὴν κατάςασιν ἠφάνισε πάντα, καὶ διὰ πόνου τὸν βίον ἀπέδειξε:* etsi mihi persuasum est, nos illa, quae Indum loquentem inducit Strabo, hujus ingenio debere.

[2] ***Hesiodum*** enim, praesertim in Theogonia (quae illam fabulam repetit v. 561. sq.) condenda antiquioribus carminibus usum esse, probavit perill. ***Heinius*** Comm. §. 1. not 4) cit. p. 132 sq.

[3] Invenio, etiam Joan. ***Tzezem*** grammaticum, qui *ἐξήγησιν τῶν βίβλων τοῦ Ἡσιόδου* scripsit, sensum hujus fabulae arcanum suspicari. Postquam

forma, re certe, quam cum nostro consentiat, luculenter apparet. — Hujus vero, quem diximus, traditionum antiquissimarum in explicanda malorum humanorum origine consensus, quaenam erit alia caussa, quam communis naturae humanae [1] observatio, in quam qui vel tantillum penetraverit, facile perspiciet miram quandam in nobismet ipsis pugnam, praepotens in nobis agendi principium, ultra sensuum nos angustos limites et ad altiora usque impellens, perspiciet exortam inde votorum nostrorum et cogitationum omnium quandam infinitatem, nullo tempore explendam, observabit insuperabilem naturae humanae ad quaerendam felicitatem impulsum, exortumque, si huicce maxime paruerimus, magnum in nobis ex altera parte, compensandum nulla felicitate, defectum, audiet rationis vocem imperiosam et interminatam reverentiam exigentia postulata, ex altera autem parte naturae sensibilis, cui illa dominatrix ratio minimam tantum perfectionis nostrae partem velut de gratia permittit, illecebras et blandimenta, observabit, si verbo res dicenda est, hominis inter utramque partem ambiguum et secum ipso misere conflictantem animum. Quodsi igitur illam nostram infelicitatem ejusque caussam scimus se nobis omnibus certissimo quodam verissimoque sensu offerre, quid obstat,

enim vitam aurei seculi descripsit, ita pergit: (p. 41, ed. Bas. sine anno): *ἐπεὶ δὲ προμηθέξεροι γεγονότες καὶ προβουλότεροι (οἱ ἄνθρωποι), τὸ πῦρ ἐφεῦρον, καὶ θερμοτέρων, ἤγουν πανουργοτέρων πραγμάτων ὠρέχθησαν, καὶ τὴν ἀπερίττου καὶ ἐλευθέρου βίου ἐκείνου μετέτρεψαν διαγωγήν* — **Κἀκ** *τῆς χρήσεως τοῦ πυρὸς αἱ τέχναι προσεφευρέθησαν, δι' ὧν ὁ βίος κοσμεῖται, καὶ τὰ ἡδέα ἡμῖν καὶ τερπνὰ καὶ ἁβρότατα γίνεται, δίκην γυναικὸς ἡμᾶς καταθέλγοντα καὶ τρυφερωτέρους ἀπεργαζόμενα* etc. Video etiam perill. ***Heinium*** in Comm. not. praec. cit. p. 147. idem statuere, ***Prometheum***, inquientem, ***videtur adoptasse vetus poëta ad declaranda inventa vitae, imprimis artes, ignis ope excultas. In Pandora autem sapientiae jam reconditae semina latent, cum animadvertissent homines, mala vitae ex ipso illo cultu per artes, opes et copias rerum illata.*** Cfr. etiam ***Platonem*** in Philebo p. 219 (Bipont.).

[1] In hac enim historiae generis humani universae ultimae rationes quaerendae sunt.

quin antiquissimis etiam sapientibus ejusdem, quam longe postea Plato [1]; et Genevensis praecipue philosophus [2] adeo acute perspexerunt, quaeque, ut in singulis quibusque hominibus, ita in rebus etiam humanis universis non potest non sese exserere, luctae discordiaeque suspicionem obscuram certe animo obversari potuisse, persuasi simus. Quid si igitur mali moralis aeque ac naturalis initia, quid si hominis rerum altiorum perpetua cupiditate inducti e statu naturae discessum antiquus hoc nostro philosophemate sapiens descripserit? Quidni enim, si admittimus aliarum gentium de prima malorum humanorum origine traditiones, admittamus easdem in his quoque antiquissimis rationis humanae monumentis, quibus profecto tantum abest, ut nostram sapientiam temere inferre velimus, ut potius persuasum habeamus, auctorem hujus philosophematis eam, quam illo egregie expressit, veritatem obscure tantum atque haud explicite cogitasse [3]. Noverat sine dubio traditiones ipso longe antiquiores de aureo seculo et hominum primaevorum felicitate. Has undenam acceperit, nescimus quidem, sed in hoc nullam dubitandi caussam video, nisi forte eadem de caussa velimus etiam Hesiodum, Lucretium [4], Ovidium, Virgilium ceterosque omnium fere gentium poëtas

[1] Egregius est et ex ipsa hominis natura haustus *Platonis* ille μῦθος, animum hominis ex intelligibili mundo tanquam in exilium detrusum mundo sensibili adstrictum esse, in quo perpetua sit inter intelligibilem et sensibilem ejus naturam discordia, nihilque ei ex illo mundi intelligibilis statu reliquum manserit, quam obscura hujus memoria, acceptaeque in illo aeternae et inalterabilis ideae, quae tamen ipsae cum sensibili ejus natura nullo modo conciliari queant. Hinc sensibilem hominis naturam (ὕλην) Plato et Stoici disertis verbis mali caussam vimque Deo h. e. omni bono rebellantem dixerunt. Vide omnino cel. *Schulze Dissert. de summo sec. Plat. Philos. fine.* Helmstad. 1789.

[2] Vid. Comm. *Kantii* supra p. 2 not. 1 cit. p. 14. sq.

[3] Cfr. ill. *Eichhornius* in Allg. Bibl. der bibl. Litter. P. I. p. 990.

[4] De rerum natura L. V. Continet hic Lucretii liber innumera, quae serior de rebus humanis philosophia sibi vindicat, jam antiquo poëtae perspecta.

hominum ex aureo seculo discessum cecinisse negare. Cum vero praecipuam malorum humanorum caussam videret in eo positam esse, quod

> nemo, quam sibi sortem
> Seu ratio dederit seu fors objecerit, illa
> Contentus vivat,

plerique autem, nunquam praesenti bono laeti, futurum semper tempus aucupentur, rerumque altiorum cupiditate huc illuc acti, quocunque tandem modo, bono malove, possint, studeant illi satisfacere, hunc *μῦϑον* ita instituit: Felicissimos primaeva aetate fuisse homines, sed cum sorte sua non contenti, a simplicitate naturae desciscentes, ad res altiores (mythice: ad Deorum cibos) anniterentur, felicem illam sub naturae imperio conditionem perdidisse (a Diis paradiso expulsos esse). Cum vero hieroglyphica exprimendum esset philosophema, hanc, quam nunc habet, formam nactum est. Ita serpentem v. gr. illi philosophus intulit, ut illius, quam diximus, cupiditatis illecebras et hominis ad malum persuasionem eo posset perfectius exprimere. Pinxit igitur hunc sine dubio fructus sapientiae comedentem, homines dein in illos cupidis oculis defixos, dehinc et hos comedentes, postremo Deos felici horto miseros homines expellentes [1]. — Sed nunc ad philo-

[1] Liceat in hoc loco aliquantisper morari propter *Gamborgium*, auctorem libri p. 10, not. 2 citati. Persuasum huic est, ex hieroglyphica hoc caput descriptum esse. Ac facile quidem ei concedimus, quod urget inprimis, eum, qui de historia hieroglyphica expressa non antea instructus sit, in sensu illius exponendo non posse non errare. Sed non video, cur Moses, qui magnam vitae suae partem in Aegypto transegit, non tantum aeque certo sed certius etiam Gamborgio historiam illa hieroglyphica expressam scire potuerit? Poterat vero Moses ab (exoterica certe) Aegyptiorum religione prorsus abhorrens, etsi sensum hieroglyphicae sciret, alium tamen ei sensum tribuere. Sed non video, cur *hunc* ei praecipue sensum tribuerit, nisi antea de aureo seculo et primitiva hominum felicitate inaudierit. Deinde valde dubito, an justa argumentatione progressus sit *Gamborgius*. Ita enim argumentatur: quoniam hoc caput ex hieroglyphica desumtum sit, hieroglyphicas autem

sophematis nostri explicationem propius accedemus, et non modo sensum, si qua poterimus critice, sed et quanta sit in imaginibus ejus veritas, primum ex ipsa animi humani indole, deinde ex historia generis humani universa philosophice ostendemus. Id unicum praemonere liceat, in *critica* me tantum et *philosophica* expositione versaturum esse.

§. VI.

Quodsi hoc nostro philosophemate *mali moralis initium* describi putes [1], vides ominosum serpentem vetitos homini fructus laudibus primum efferentem, mirum quantum sapientiae hominibus illos comesturis pollicentem, moventem omnia, hominem ab omni parte blandis illecebris impetentem, mulierem autem, simulatque ad hunc attendit, haesitantem, dubitantem, mali ipsius veluti curiosam, postremum fructus, sed nonnisi sub ratione boni, comedentem. Egregia vero imago hominis suae sibi libertatis conscii, hac libertate in quamvis partem uti cupientis, sed tamen ab eo, quod lex boni jubet, non discedentis, nisi hac primum ipsa prorsus infirmata, aut ad *suam* certe voluntatem quomodocunque accommodata, posito vero ex altera parte alio agendi

in Obeliscis maxime Aegyptiorum adhibitas fuisse constet, in Obeliscis autem regum suorum historiam Aegyptii consignaverint, etiam illam hieroglyphicam, ex qua hoc caput desumtum sit, in Obelisco Aegyptiaco expressam fuisse, et partem antiquae historiae regum Aegyptiacorum continuisse. Sed hoc caput ex hieroglyphica *Obelisco* expressa desumtum esse, haud mihi sufficienter comprobavit. Comprobasset, si in Obeliscis *tantum* publice expositis hieroglyphicas adhibitas fuisse ostendisset, sed scimus, etiam *sacerdotes* Aegyptiorum in *mysteriis* suis hieroglyphicis usos fuisse, iisque arcana placita expressisse. (cfr. *Herodot.* L. II, c. 36. *Maneth.* ap. *Ios. contr.* Ap. L. I, c. 14). Moses igitur, si in eorum mysteria admissus est (§. II), poterat hieroglyphicae, ex qua hoc monumentum depromsit, explicationem a sacerdotibus audire. Taceo dubia alia, quae contra hypothesin viri ceteroquin eruditissimi proferri possent.

[1] Utriusque explicationis (de origine *mali moralis tantum,* et de origine *malorum humanorum universe* agere hoc caput) rationes hic *aequa lance* ponderabimus.

momento, illi jam legi praevalente et cum bono aliquo conjuncto, quod ipse, quantum potest, exornat et effert, atque ita ad legem boni deserendam sensim se ipsum pellicit. Quodsi vero hoc nostro philosophemate *hominum ex aureo seculo discessus* describitur, hujus autem ipsa ratio dux et auspex fuit, videmus profecto hic illud praepotens in nobis rationis imperium, quod, ultra angustos sensuum limites vi nos insuperabili propellens, res usque majores et altiorem dignitatem, ipsius ope consequendam, nunquam non ante oculos ponit. Videmus vero rationis jam primum exsertae luculenter descripta initia. Nam cum sensus res doceant, ut sunt, non ut *necessario* sunt, homo rationi obsecutus primum nexum rerum *necessarium* (v. 4. 5) inquirens spontaneitatem suam exserit. Deinde, cum primum secum ipso habitare coepit, legum necessariarum in ipso positarum sibi conscius factus, lege inprimis boni, si non explicite cogitata, obscure tamen percepta, bonum malo dignoscit (v. 7). Observamus hic antiquissimarum linguarum in una re designanda egregium consensum, felicem quippe infantiam boni malique inscitia designantium [1], nota profecto verissima, nam ut generis humani universi, quodsi poëtis fides est, fuit, ita certe et singulorum hominum aurea aetas est [2],

[1] Nota v. gr. est Telemachi apud *Homerum* juventutis descriptio:

ἤδη γὰρ νοέω καί οἶδα ἕκαςα,
Ἐσθλά τε καὶ τὰ χέρηα, πάρος δ᾽ ἔτι νήπιος ἦα.

Cfr. *Diog. Laërt.* in *vit. Zen.* L. VII, §. 92. et *Grotii Scholia* ad Gen. II, 9. et eundem *de jure belli et pacis* L. II, c. 2.

[2] Liceat h. l. obiter memorare illum inter singulorum hominum et totius generis humani historiam consensum, qui tantus est, ut etiam hanc in rem commode uti possis illo *Leibnitiano*: „*Animum humanum esse speculum Totius*“. Maxime hic consensus philosophos juvare potest in antiquissima generis humani historia scrutanda. Aut enim *experientia ducti*, ex comperta generis humani historia rationibus subductis, aut *a priori*, ut ajunt, h. e. secundum principia ex ipsa animi humani indole hausta ad illam concludunt. Hinc credimus etiam, historiam generis humani philosophicam posse *comparative* saltem a priori constitui, cujus rei specimen §. seq. dabimus.

ex qua egressi in humanae miseriae communionem pervenimus, simulac, nostri conscii facti, quid bonum, quid malum sit, perspicientes, rationis auspicia sequi coepimus. Dubito igitur, an *hominum ex aureo seculo discessus* aptiore imagine designari potuerit, quam hac; rationis enim est bonum malo dignoscere, atque ejusdem secuti auspicia a naturae imperio discessimus. Deinde si *mali moralis initia* describi hoc nostro philosophemate putes, ex ipsa animi humani indole hausta est *nuditatis* imago, v. septimo adhibita. Nam quodsi rationis legem deseruimus, mox in nobis ipsis, ubi interminatam virtutis altitudinem nobis propositam intuiti sumus, exoritur nostri ipsorum contemtio, et obsequii, sensibus ac propensionibus nostris praestiti, pudor. Verum hic pudor, illaque nostri ipsius contemtio jamjam rationis in nobis efficaciam supponunt; quodsi vero rationis libertatisque prima in nobis *initia* descripta hoc capite fuerint, egregiam sane imaginem admiror, infelicem hominem vivis veluti coloribus depingentem, qui, simulac felicem inscitiam vel una cogitatione abjecerit, nunc primum liber, quomodo libertate utendum sit, ignarus, desertus a natura, sibique soli relictus [1], res sibi quidem videt altiores propositas esse, sed hoc ipso etiam, quantum sit id, cujus egeat, quantum id, quod nesciat, expertus, rerum majorum impatiente et trepida quasi cupidine huc illuc in diversas partes agitur, moliens omnia, si vel acquiescere tandem vult, in ficulnea (v. 7) saepe paupertate acquiescit [2]. Illa certe hominis jam primum a natura discedentis *infirmitas* et *inopia*, conjuncta cum *rerum altiorum cupiditate, in ipsius natura fundata,* non video, quanam potuerit aptiore, quam nuditatis pudorisque imagine, depingi? Vividissimis etiam ille nuditatis h. e. infirmitatis sensus conjunctus cum

[1] *Lucret.* L. V, v. 224:

— — *ut saevis projectus ab undis*
Navita, nudus —

[2] Cfr. egregium *Herderi* locum in Ideen zur Phil. der Gesch. der Menschh. P. II, p. 409 ed. min.

rerum usque majorum desiderio sequenti imagine expressus est, cum, ipsorum Deorum voce audita, nudi homines fugiunt, et, cur fugerint, quaerentibus Diis respondent, quod nudos se conspexerint. Eadem imago aptissima est, si mali *moralis* initia capite hoc descripta fuerint. Namque simul, bonum quid sit et malum, homo cognovit, nudum se conspicit, h. e. ad malum proclivem [1], nunc primum *suae* voluntatis normam supremae legis imperio videt oppositam, itaque hanc pavet potius et metuit quam amat, vel certe eam nonnisi cum verecundia quadam *veneratur* [2]. Descripserat philosophus interna animi mala, cum primaevi homines a felici naturae imperio discessissent, exorta, descripserat hominis ad malum propensionem, primo rationis usu sese exserentem, descripserat insuperabilem in animo humano rerum usque altiorum cupiditatem, conjunctam cum perpetuo imbecillitatis humanae sensu, nunc externa etiam mala accedunt, hominis e statu naturae discessum insecuta. *Μῦθος* autem ut sit eo exactior perfectiorque [3], serpenti etiam poenam dixisse Deos, modo naturae serpentium prorsus conveniente, poëta fingit. Humi igitur superbum animal incedat, quique sapientiae fructus tetigit serpens, pulverem mordeat. Qui terrae principem, hominem (Gen. I, v. 26. 29. 30) pellexerat, a ceteris animantibus exsecretur, inprimis autem hunc inter et illum

[1] Cfr. *Clerici comment.* ad. v. 7.

[2] Meminerimus, hieroglyphica expressum philosophema fuisse. Poterant igitur animi motus interni nonnisi motibus externis designari. Igitur, sive mali moralis primam originem, sive omnino malorum humanorum omnium initia et hominis e statu naturae discessum describi hoc philosophemate putes, poterat et pudor malefacti et solicitudo sensusque imbecillitatis in homine, sibi jam soli relicto, exortus, nulla aptiore imagine, quam nuditate et intuitu nuditatis exprimi.

[3] Serpens quidem eo tantum fine philosophemati illatus erat, ut hominis ad vetitos sapientiae fructus tangendos se ipsum pellicientis interni animi motus eo possent accuratius exprimi, sed, cum illi illatus esset, quoniam lex est fabulae cujusvis, ut *in ea perficienda omnia finem suum nanciscantur,* serpens etiam nullo modo poterat intactus relinqui.

inimicitiam Dii perpetuam sanciunt [1]. Quodsi vero mali moralis initia descripta hoc philosophemate dicas, haec profecto, quae

[1] Orientalem μῦθον esse meminerimus: abundat enim Oriens serpentibus venenatis et maxime periculosis, unde celebrata viatorum, quibus adversus illos se muniunt, τελέσματα. (*Bochart Hieroz.* P. II, p. 387). Etiam illud odium in proverbium cessit. Ante Jovem etiam non fuisse venenatos serpentes fingit *Virgilius*, Georg. I, 129:
„Ille (Jupiter) malum virus serpentibus addidit atris".
Verbum שׁוּף, quod h. l. occurrit, tantum in duobus aliis locis Job. 9, 17. Ps. 139, 11. deprehendimus. Quodsi cognatas linguae hebraeae dialectos consulas, memoranda praecipue videtur sign. verbi *chald.* שׁוּף. Idem enim notat quod hebr. דְּכָא, pro quo positum est etiam in vers. chald. Ps. 94, 5. Idem verbum *Chaldaeis* et *Syris* significat *fricare, limare, scalpere,* unde *chald.* מְשׁוּף est *acuti* quid. Sed scimus etiam, verba media Wav et media geminata saepissime inter se permutari. Atque ita chald. שָׁף syr. ܫܳܦ idem quod chald. שׁוּף, *conterere* nimirum, significant. Quid si igitur hunc significationum verbi שׁוּף ordinem faciamus, ut 1) significet *laedere,* notione *generali,* 2) deinde spec. laedere *conterendo* (chald. שׁוּף, *fricando* (chald. et syr. שׁוּף), *premendo,* unde 3) *prope ad aliquem accedere*) quae notio conspicitur in v. arab. سَافَ, quod constr. cum accus. سَافَهُ *pressit eum,* h. e. prope ad eum accessit, coll. S. R. *Storrii Progr.* §. 1. not. a cit. p. 5. et *Castelli Lex. heptagl.* col. 2494), hinc a prope accedendo 4) *odorare*, hinc 5) *explorare* (vid. *S. R. Storrius* l. c. p. 6) similiter ut arab. شَمَّ in Conj. III. notat *appropinquare, alicui* (etiam *hostiliter*, cfr. *S. R. Storrius* l. c. not. 9) et *odoratu aliquid percipere, explorare* (*Gol.* p. 1308). Ita verb. ar. جحف a *Golio* (p. 469) dicitur notare in Conj. I. *decorticare* (fricando) et *detrimento afficere*, *laedere*, deinde in Conj. III. i. q. زاحم *premere* (velut in densa turba) et in Conj. IV. *prope accedere.* Videmus in utroque verbo arctum harum significationum omnium inter se nexum. Igitur locum Job. 9, 17. verto: *Conterat me* (ex signif. verbi chald. שׁוּף) *in procella.* Locum vero Ps. 139, 11: „et dixi, *premat* me caligo" ad instar *Horatiani*: *Prudens futuri temporis exitum caliginosa nocte premit Deus.* Omnino verba *premendi* linguis in omnibus *tegendi* significatum includunt. Ita hebr. עָשָׁה Zephan. III, 19. Ezech. XXIII, 3. 21. Esaj. 43, 13. atque etiam Job. 23, 9. significat *premere, subigere, affligere*, et aliis in locis (vid. *Schultensium* ad Jobi l. c.) sec. arab. غشا *tegere.* Hunc vero nostrum locum verto ita: Hic *premet* s. conteret caput tuum, tu vero eum *laedes* in calce.

sequuntur, meo quidem judicio, haud valde apta essent. Poterat philosophus alios mali moralis fructus, quam hosce praecipue humanae vitae labores, nominare. Haec certe Deorum praesagia, novum, quem hominibus minantur statum, opponunt statui meliori, in quo non erat hic omnis, quem praedicunt, labor, non aerumna et animi, finem laborum nusquam conspicientis, solicitudo, tempus innuunt aureum, cum nondum arva coloni subigerent, sed sponte fructus nascerentur, cum viverent homines

Νόσφιν ἄτερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῖο πονοῖο
Νούσων τ' ἀργαλέων, αἵτ' ἀνδράσι γῆρας ἔδωκαν,

et si tandem eis erat e vita discedendum, mors malum haud esset [1], sed morerentur

— — — — *ὡς ὕπνῳ δεδμημένοι.*

Videmus certe hominum a primitiva felicitate discessum vividissimis coloribus depictum, videmus morbos ceterosque vitae humanae labores miseros homines obruentes, videmus sublatam (v. 15) auream inter mundi primordia pacem, hominis cum tota natura concordiam et securam in illo statu quietem, ab omnibus omnium temporum poëtis celebratam [2]. Igitur mulieri imponitur partuum difficultas, viri imperiosi necessitas, poena prorsus ei, quod patraverat, conveniente. Eadem, quae sua cupiditate inducta peccaverat, nunc suis doloribus infelix sit, quae sua virum auctoritate pellexerat, ea serva sit viri [3], quo tamen carere nequit.

[1] Nesciebant enim, quando moriendum esset, nec tristem leti necessitatem perspexerant. Postquam ratione uti coeperunt, primum *futuri temporis*, atque ita *mortis* etiam exspectatio in homine orta est. Cfr. *Rousseau sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* P. I, p. 57. *Kant* comm. Muthmaßl. Anfang der Menschengesch. p. 9. 10.

[2] Cfr. Herder vom Geist der ebr. Poesie P. I, p. 159. et loca poëtarum a *Lowtho* cit. ad Esaj. 11, 6. et b. *Michaëlis Epimetr. ad hujus praelect. de p. hebr.* p. 191. Cfr. inprimis v. 15. cum Esaj. 11, 8. 65, 25. In utroque hoc loco laetum futurae felicitatis praesagium est, quod imaginibus ex aureis mundi primordiis petitis exornat vates.

[3] Orientalem *μῦθον* esse, iterum meminerimus.

Videmus praeterea omnia virili aeque ac muliebri indoli quam convenientissime dicta esse. Mulier plerumque contenta est, si intra *suos* limites praecelluerit, sed virum (v. 17 sq.) curae multiplices exercent, nocte dieque consiliis ultro citroque agitatur [1], res omnes molitur, cumque vel summum, quod poterat, culmen tetigit, tempus est discedendi ex scena, nec *perficere* quicquam potest, sed omnia tantum incipere et ad definitum quendam gradum perducere, felix, si quid boni *posteris* severit, iterum discessuris (v. 19). Ingratam itaque tellurem (v. 17), quae sponte quondam fertilis erat, proscindere vir jubetur, infirma autem mulier vix partus sustinet, igitur serva sit viri, sed eo ipso etiam hujus tuta auxilio: haec intra *domesticos* limites (v. 16) manere jubetur, ille *foras* ubivis omnia moliatur. Verum haec, quaecunque tandem sunt, mala communis leniat amor (v. 20), atque ipsa illa mulieris poena (v. 16) fiat mutui cum viro amoris conciliatio [2]. Egregie huic *μύθῳ* poëta intulit illud amoris firmissimum vinculum, prolis numerosae communionem, et illud antiquissimi orbis liberorum studium, quod tantum erat, ut, quo plures mulier peperisset, eo majore in honore haberetur [3]. Descripserat nunc hominis ab

[1] — — — *οὐδέποτ' ἦμαρ*
Παυσάμενος καμάτου, καὶ ὀϊζύος, οὐδέ τι νυκτὸς
Γινομένης, χαλεπὰς δὲ θεοὶ δώσουσι μερίμνας.

[2] Antiquiore sine dubio *μύθῳ* traditum erat *significans* primae hominum matris nomen, quod huic traditioni egregie inseruit poëta, quodque hieroglyphica etiam, propterea quod significans erat, exprimi potuit. Nescio, an singularis etiam sensus in eo quaerendus sit, quod mulieris, quae primum vetitos fructus tetigisse narratur, praecipuae in hoc philosophemate partes sint. Certe etiam Hesiodi Pandora, quae mala terrae omnia intulit, *mulier* est. Statuitne auctor philosophematis, rerum altiorum cupiditatem ad mulieris praesertim ingenium atque indolem pertinere?

[3] Ita omnino vivis hoc in *μύθῳ* coloribus matrimonialis amor, malorum praecipue bonorumque maritum inter et uxorem communio picta sunt, ut facile perspiciam, quomodo auctor libri: Die ältesten Urkunden der Hebräer für freimüthige Alterthumsforscher in eam opinionem devenerit, carmen matrimonium commendans hoc capite contineri.

imperio naturae discessum, descripserat hominem inopem et periculoso in tramite constitutum (v. 7), de futuro tempore anxium (v. 18. 19) sibique ipsi diffidentem, cumque non perspiceret, quod multi postea, iique egregii, philosophi nullo se modo perspicere posse fassi sunt, quomodo in hac rerum omnium ignorantia, in hac experientiae omnis inopia, progredi homines, sibi soli relicti, potuerint, ipsos illis Deos succurrisse, res, quae ad usum maxime vitae pertinebant, eos edocuisse, et hoc modo infelicem eorum conditionem sublevasse [1] refert. — Atque ita tandem ad tristem dramatis exitum devenimus. Homines, rationis libertatisque auspicia jamjam sequentes, ipsis similes factos veluti moerentes Dii declarant [2], ne vero ad immortalitatis etiam fructus [3] temera ferantur audacia, felici eos horto non expellunt tantum, sed et Cherubis arcent. Jam igitur conspicimus hominem ab ipsa natura ex illo felici statu, nulla prorsus ad eum redeundi spe relicta, dimissum. Enimvero si nobis ad illum statum redeundum foret, nunquam ex eo discessissemus. Longe autem majoribus nos rebus servatos esse, ipsius rationis vis nobis insuperabilis [4]

[1] Expressit hoc imagine *singulari* (v. 21), poscente id quippe totius philosophematis, et hieroglyphicae, qua expressum fuit, ratione. Ut hoc autem praecipue exemplum deligeret, movit eum imago v. septimo adhibita. Novimus etiam, antiquissimas gentes inventa vitae pleraque singulari Deorum beneficio tribuisse. — Ceterum apud *Lucretium* ineuntis culturae descriptio eadem fere est:

„Inde casas postquam, ac pelleis ignemque pararunt,
Et mulier conjuncta viro concessit in unum —
Tum genus humanum primum mollescere coepit“ etc.

[2] Verba הָיָה כְּאַחַד מִמֶּנּוּ non aliter intelligi possunt. Nam si כ ponitur post הָיָה, hoc plerumque significat *fieri*, ut *Deuter.* 7, 26. 1 *Sam.* 25, 26. 2 *Sam.* 18, 32. cfr. *Genesin* ed. E. *Scheid* 1781. ad h. l. judic. a S. R. *Doederleinio* (theol. Bibl. P. II, p. 13).

[3] Multa antiquissimas gentes de cibo immortalitatis fabulatas esse deprehendimus. Ita etiam *Indorum* μῦθοι gigantes referunt, olim immortalitatis cibum, sed frustra quaesivisse (vid. *Herderi* Ideen zur Phil. der Gesch. der Menschheit, P. II, p. 409 ed. min.).

[4] *Kant l. c. p.* 5.

persuadet, quae, ut e felici naturae statu nos eduxit, ita ad res usque altiores et ad fines postremum summos quaerendos adeo nos acriter impellit, ut, etsi inter multiplices humanae vitae labores saepe felices Edenis arbores desideremus, tamen, si vel ad illam redire liceret Arcadiam, praelatis immensis vitae nostrae laboribus, nunquam profecto reverteremur [1].

§. VII.

Sed, ut in uno rerum humanarum omnium quasi obtutu conquiescamus, ipsa etiam generis humani universa historia hoc nobis antiquissimum rationis humanae monumentum explicet. De malis enim humanis, quorum maximam partem ipsa nobis nostra cultura tulit, eadem, quae hujus forsan philosophematis auctorem torquebat, solicitudo unumquemque, cui res humanae curae cordique sunt, potest exercere. Magna certe quaestio et gravis est, quomodo culturae h. e. rationis in nobis exsertae initium malorum etiam humanorum initium fieri potuerit, qua de caussa tunc maxime felicissimi fuerimus, cum ab omni rationis usu, hoc est vero, a summa, quae nobis inest, dignitate quam longissime abessemus. Rerum autem humanarum omnium rationes cum sint in nobismet ipsis positae, anteaquam illam quaestionem soluturi sumus, nobiscum ipsis aliquantisper morabimur. Facile vero nos quidem animadvertimus miram quandam in nobis ipsis discordiam, eamque exinde ortam, quod media natura et in duplici rerum ordine constitutus

[1] Cheruborum imago forsan hanc ob causam adhibita est, quod in illis locis fabulosis (p. 14, not. 2) degere etiam portentosa animalia (§. IV) fabula ferebat. Aut certe novimus poëtarum antiquissimorum communem morem, rerum portenta et monstra in partes terrarum ipsorum tempore ignotas rejiciendi. (cfr. *Heynii* comm. §. 1. not. 4. cit. p. 143). Ita ***Hesiodus Gorgones*** et ***dracones Hesperidum*** ponit *πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο, Ἐσχατίῃ πρὸς νυκτός.*
„*Quo*,
ut ait de iisdem loquens *Lucretius*, L. V, v. 37,
— *neque noster adit quisquam neque barbarus audet*“.
Paradisum autem antiqua traditio C. II. ponit in terra incognita et fabulosa (p. 14, not. 2.)

est homo, sensibus ex altera parte adstrictus, ex altera civitatis intelligibilis socius. Nimirum homini sensibus adstricto sufficit, se benignitati *naturae* aut prorsus *permittere* aut ita *determinare naturam,* ut iis, quae poscunt *sensus,* satisfiat; hominis vero in intelligibili rerum ordine collocati interest maxime *spontanea sui ipsius determinatio,* ut naturae *intelligibili,* longe altiora postulanti, satisfiat. Verum cum natura necessitate, spontaneitas libertate nitatur, ita nos ab nobis ipsis discrepamus, ut neque sensibilis homo intelligibilem, neque hic illum sine suorum ipsius finium detrimento juvare possit.

Tria autem praecipue sumere possumus. ***Primum*** hoc: unum tantum sese in homine characterem (sensibilem aut intelligibilem) exserere, ita ut et unum tantummodo (natura aut libertas) hominis intersit. *Alterum,* ut vel uterque se, homo sensibilis et intelligibilis, *conjungat, suis ipsius* uterque finibus posthabitis, vel ut suos uterque fines, nulla *alterius* ratione habita, prosequatur. *Tertium,* ut alter alteri imperet. Ex his quodsi humani generis historiam consideremus, primum characterem se solum intelligibilem exseruisse, nusquam deprehendimus. Sensibilis autem tum solus se exseruit, cum se totum homo naturae permitteret, quod, nisi meris nos somniis lusit communis primaevi orbis, servata fabulis, fama, factum est inter aurea illa infantiae humanae primordia. In sensibus autem cum sit nonnisi passio, aut actionis gradus tantummodo minimus, isque passione extortus quasi, homo, dum auream aetatem vivebat, naturae *paruit* tantum, instinctum (Gen. III, 2. 3) sine dubio solum secutus, felix innocentia, felix rerum altiorum ignorantia, felix intra angustos sensuum limites. Sed simul *spontaneitate* sua usus erat, quoniam in statu naturae sensibus tantum *paruit,* tum primum ex illo statu *discessit,* quem, si naturae obtemperamus, felicem praedicamus, sed quodsi rationem, longe nobis altiora commonstrantem, audiamus, tanquam nobis indignum rejicimus. Atque hunc e statu naturae discessum, exortaque inde prima malorum humanorum initia descripsit egregie antiquus nostra fabula philosophus.

Qua vero ratione illa hominis ab imperio naturae defectio

malorum humanorum initium fieri potuerit, jam nobis facile apparebit. Namque simul utrumque characterem exserere coepimus, vel unus se alteri submittere poterat, vel uterque fines suos, neglecto altero, prosequi. Ita vel homo intelligibilis poterat se sensuum conditionibus extra ipsum positis subjicere, quod ratio nunquam comprobat, vel homo sensibilis poterat sese altiori rationis moderamini submittere, atque ita a semetipso desciscere, vel cum homo intelligibilis, sua libertate valens, a sensuum necessitate haud pendeat, poterat ille fines suos, neglecto sensibili homine, prosequi, unde exsertae spontaneitatis initium poterat esse simul initium *malorum hominis sensibilis* (Gen. III, 16—21); atque ex altera parte, cum homo sensibilis, illo neglecto, possit fines suos prosequi, poterat initium exsertae spontaneitatis simul esse initium mali *moralis* (Gen. III, 6. 7). Itaque cum primum spontaneitatem suam homo exsereret, exortum in eo est domesticum illud dissidium, quod, qui vel tantillum secum ipso habitare didicit, inter hos vitae humanae labores, inter innumeras boni malique luctas, in hac bonorum malorumque perpetua conjunctione non potest non persentire. Verum enimvero in illo ipso altiori rationis dominio tantam ex altera parte dignitatis humanae altitudinem conspicimus, ut vel hac sola de nostris nos malis solari et majoris felicitatis laeta exinde auspicia capere possimus. Cur tamen ex illo primitivae felicitatis statu discedendum nobis fuerit, quisque futurus tandem sit rerum humanarum omnium finis, justa existit quaestio, estque etiam in hac progressuum humanorum consideratione ad animum cujusque, qui non res humanas omnes a se omnino alienas putat, movendum efferendumque vis adeo singularis, ut rerum humanarum omnium cursum, hoc nostro jam philosophemate designatum, quin persequar, haud mihi temperem.

Ordiamur a miserrima hominis conditione, quam plerique, injuriam naturae facientes, ad statum naturae etiam referunt, ordiamur ab illo tempore, cum, amissa ex altera parte ea, quam sola natura porrexerat, felicitate, nec tamen ex altera parte ita

in homine altiore illius moderamine praevalente, ut hujus quaedam quasi compensatio existere potuisset, illa se omnis spontaneitas in *sensibus* tantum exsereret, itaque non hujus praecipue, sed sensuum, illa adjutorum, regimini homo obtemperaret. Igitur, quodsi *actiones* hominis illo tempore spectes, primum agendi principium erit *amor sui* (Gen. IV, 5), nec alia erit virtutis quam ex sensuum imperio dijudicatio. Sensus autem spontaneitate adjuti, multo jam plura poscunt, propterea quod jam primum homo diversas inter se sensationes comparat (Gen. III, 6), jucundiora diligit, rejicit ea, quae suffecerant olim, et quo jucundiora deligit, eo usque majore meliorum cupiditate ducitur. Hinc prima *laborum* initia (Gen. III, 17), *terrae*, cujus spontanea olim fertilitate contenti homines fuerant, *cultura* (III, 17. IV, 2), ceterorum *animantium subactio* (III, 21. IV, 2), plurium usque rerum in humanos usus conversio, primarum, *quas poscebat necessitas, artium* rerumque, quae ad vitae maxime usum pertinebant (IV, 21—23), inventio. Inde *diversorum diversum vitae genus* (IV, 2. 20), *diversorum* inter se *pugnantes utilitates* (IV, 2 sq.), hinc *discordiae bellique* prima initia (IV, 8), posthac, ut et adversus hostes se defenderent, et ea, quorum indigebant, facilius sibi compararent homines, orta est *societas,* antea arbitraria, nunc, quoniam alter altero egebat, *necessaria,* ex hac libertatis singulorum diminutio et *dominatio* (sed propter rudem barbarorum feritatem inconstans), cumque societate prima quoque *linguae communis* initia. Quoniam autem illo tempore nec ulla se judicandi vis in homine prodit, superstitiosum hominem, paventem ipsam, qua duce felicissimus olim fuerat, naturam, monstra ubique et portenta rerum captantem conspicimus. Neque in eo erit *gratuita* illa ex eo, quod natura sua *pulcrum* est, *voluptas;* hanc enim infimus spontaneitatis gradus haud gignit, nec ille quicquam praeter utilitatem sectatur, neque vult aliud quicquam, quam quod sensus quomodocunque afficiat.

Verum ubi feliciora sensim generi humano tempora illuxerunt, et ad altius spontaneitatis dominium evecti sumus, illa

se coepit in *intellectu* maxime et *facultate judicandi* exserere. Ac primum quidem cernebatur in sensibus, sed non in horum tantummodo gratiam efficax, sed semet ipsam sensuum ope efferens. Igitur tum primum exortus est excolique coepit *pulcritudinis sensus*, in *societate* praesertim vigens, cumque hoc primi *humanitatis* flores, maxime e desiderio, voluptatem cum aliis etiam communicandi, progerminantes, hinc artes, a parvis primum initiis profectae, a natura ipsa edoctae, usu et exercitatione magis usque perpolitae et ad naturae postremum ipsius superationem evectae. Jam primum magis usque fugari *superstitio* coepit; jam primum etiam, quae experientia accepta erant, ad *scientiam* revocare coeptum est. Illa autem judicandi facultas in *actionibus* humanis cum non tam virtute, quam prudentia, cernatur, nondum illa *communis* inter homines et ad omnes pertinens virtus agnoscitur, neque haec legibus in nobis ipsis positis, sed legibus tantum externis aestimatur, igitur nec de *summis,* ut singulis hominibus, ita generi humano universo propositis finibus cogitatur, nec illa sublimis dominatur *φιλανθρωπία,* quae non certis sese regionum hominumque limitibus continet, sed ad universum terrarum orbem et ad *unam* omnium hominum familiam pertingit. Cernitur autem illa judicandi facultas primum *inter singulos* (unde oriuntur *mores singulares* et molesta *consuetudinis* vis, hinc *luxuria, invidia, dolus*), deinde inter *singulos et totas societates* (unde nunc primum constans plurium vel unius auctoritate instituta *societas, legum* ferendarum prudentia, artes *imperii,* unde postremum *δεσποτεία,* hominum in homines saeva *tyrannis*), posthac inter *societates singulas* (unde artes pacis et belli, unius cum altera aemulatio, et ad mutuos usus conjunctio).

Hanc vero nobis praecipue aetatem plurima eorum, de quibus philosophi maxime conquesti sunt, malorum tulisse, ex his, quae diximus, apparet. Ingruerunt hoc tempore in genus humanum mollities et luxuria, hinc morborum terris incubuit cohors, exorta sunt innumera vitia, quae nonnisi in societate existere

poterant, hinc poenarum, ipsam naturam evertens, crudelitas, mox servitutis innumera mala, artis politicae dolus et fallacia, postremum bellum arte perfectum, et hominum in homines furor et saevitia. Enimvero erat hic medius quasi culturae gradus, malis hominum eo magis invalentibus, quo magis valere coeperat hominis spontaneitas, non summo rationis arbitrio, sed sensuum maxime conditionibus constans, non virtutis, sed prudentiae legibus gubernata. Admiremur autem in his maxime malis sapientissimum rerum humanarum consilium, ex quo haec ipsa tandem mala ad summos humani generis fines perficiendos mirum quantum contulere. Illa enim malorum in nos ingruens vis non tam depressit animum, quam exacuit, fecit nos non tam nobismet ipsis diffidentes, quam de eo, quod, si velimus, possimus, certos atque confidentes, coëgit quasi nos, ut animo magis usque exculto et perpolito in nobis ipsis malorum solamen quaeramus, mentemque a sola horum consideratione altioris usque et felicioris perfectionis assequendae studio avocaremus, exuerunt nos illa mala naturali ruditate, sensuum indomitos stimulos represserunt, animumque, non quidem illum meliorem factum, sed ad humanitatem tamen magis magisque compositum, ad supremum solius rationis dominium praepararunt. Laetiora igitur nobis post haec et feliciora tempora affulgent, positos ante nos conspicimus summos humani generis fines, in quos res hominum universae, et quaecunque tandem vel singulus quisque pro rebus humanis egit perpessusque est, postremum collimant. Hos ubi quis accuratius perspexerit, certo non erit dubius, utrum malit homines in primitivo statu mansisse, an, illo relicto, ad hanc tandem altitudinem perventuros esse. Qui vero nobis id obvertit, potuisse nos absque tot tantisque malis ad eandem altitudinem evehi, videtur is mihi, aut ut homines non simus, aut ut non nostris illam altitudinem viribus, sed immeritae tantum alicui fortunae benignitati debeamus, h. e. ut omnis illius dignitas pereat, postulare. Anteaquam vero ad illam nobis evehi altitudinem continget, tempus praecedat necesse est, in quo *pro*

re maxime sua jam primum spontaneitate dominante, *ratio* ipsa praecipue excolitur, inquiritur itaque in ultima veri bonique principia, in nobis ipsis posita, superstruuntur his, firmo utpote tandem fundamento, disciplinae scientiaeque omnes (etiam eae, quae experientia nituntur), suspiciuntur tandem summi et ultimi, ut singulis, ita *toti hominum generi* praefixi fines, agnoscuntur sacrosanctae humanitatis leges, quae rationis legibus nituntur, indeque jam primum exoritur unius hominum familiae, una lege unoque fine conjunctae, sublimis in animis hominum notio. Sed cognitam et perspectam veritatem de coelo in terram vocare, h. e. re ipsa etiam exprimere, feliciori tempori servatur.

Superest enim id, quod supra jam diximus, ad historiam generis humani transferendum esse, ut unus hominis character imperet alteri suaque vi praevaleat. Exseruerat se primum in homine unus tantummodo character, sensibilis; mox ubi intelligibilis accessit, aut se uterque *conjunxit,* aut alter alterum *posthabuit;* nunc, ut *alteri imperet, tertium* est. Vidimus quidem saepe in historia humana sensibilem characterem alteri praevalentem, maxime senescentibus gentis alicujus viribus, sensim ad barbariem relabentis. Fieri enim hoc non potest, nisi omnis antea spontaneitas oppressa fuerit, in cujus quippe viribus quandam, ut ita dicam, infinitatem agnoscimus, nonnisi summis rationis finibus perfectis explendam. Verum in illa omnium hucusque gentium communi sorte nihil est, quod nos de rebus humanis universe desperare jubeat. Nam quaevis gens confert ad summos humanitatis fines proferendos, sed, ne summo totius ordini praeproperet, ubi suo tempori satis fecerit, ut discedat e scena, in fatis est, nec ulli aut populo aut homini ulterius progredi licet, quam via humano generi universo praescripta patitur. Universum autem genus humanum in id quasi educatum, eumque ultimum esse historiae humanae universae terminum, ut ad solum rationis imperium res hominum omnes redeant, ut leges rationis purae et ab omni sensuum imperio alienae rebus humanis universis expri-

mantur, ipsius nobis nostrae rationis vis infinita persuadet. Hunc igitur si nobis finem tetigisse datum fuerit, id eveniat necesse est, ut ultimae boni verique in nobismet ipsis positae leges ubique dominentur, ut virtus propter se colatur, ut fiat bonum propterea, quod bonum est, ut verum diligatur, quoniam verum est, rejiciatur falsum, quod falsum est, ut, si verbo res dicenda est, in aurum tempora priscum redeant (*Horat. Od.* L. IV, 2), sed sola duce et auspice ratione.

Dissertationis hujus doctissimo auctori praeses[1].

Dissertationem, quam abs *Te* edendam et me comite defendendam mecum communicasti, *Tuam* esse ut constet, cum et *Tua* et mea interesse videatur, non possum non quin publice profitear, *Te* et in sumendo et pertractando argumento nonnisi *Tuum* sensum *Tuumque* ingenium esse secutum, nec mei quidquam accessisse, immo ne potuisse quidem accedere ob temporis angustiam: quae et causa fuit, cur penitus abstinerem a *Te* commonefaciendo, ut ad animum revocares expenderesque, quae nuperrime de constituendis finibus terminisque, quibus continere se debeat opinatio de mythis in sermone biblico, commentatus est celeb. *Jo. Jac. Hess*, in Biblioth. S. historiae, part. II, pag. 153—254, digna omnino mihi visa, quae aequa lance pensitentur et examinentur diligentissime. Gratulor *Tibi* ingenii *Tui Tuaeque* doctrinae primitias, quas sane ita comparatas esse

[1] Christian Friedrich Schnurrer.

video, ut non possint non praeclaram de *Te* spem atque expectationem movere apud intelligentes. Gratulor venerando Parenti, viro optimo, amico veteri probatoque, de filio paterno nomine digno, in quo instituendo formandoque si non omnes, praecipuas certe partes ipse fere solus sustinuit. *Tu* vero perge, quo felicissime coepisti, tramite, atque ingenii virtute a Deo insita utere sic, ut *Tuis* studiis quam plurimum olim debeat sacrarum litterarum interpretatio. Vale.

Ueber

Mythen, historische Sagen und Philosopheme

der ältesten Welt.

1793.

Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt.

(Zuerst erschienen in Paulus Memorabilien, 5. Stück.)

Die ältesten Urkunden aller Völker enthalten theils historische Sagen, die sich auf die älteste Geschichte der Welt überhaupt, oder nur auf die älteste Geschichte ihres Stamms beziehen, theils historisch dargestellte Philosopheme, Vermuthungen, Dichtungen über den Ursprung der Welt und des Menschengeschlechts, über einzelne Erscheinungen in der Natur, sowie über Gegenstände der übersinnlichen Welt, — kurz, die ältesten Urkunden aller Völker beginnen mit Mythologie. So häufig nun (wie wir nachher zeigen werden) Geschichte und Philosophie in jenen Sagen zusammenfließen, so genau müssen doch beide in einer kritischen Untersuchung getrennt werden.

Erster Abschnitt.

Mythische Geschichte.

I.

Begriff der mythischen Geschichte.

Mythisch, im bestimmten Sinne des Worts, ist diejenige Geschichte, welche Sagen aus einer Zeit enthält, in welcher noch keine Begebenheit

schriftlich verzeichnet, sondern jede nur mündlich fortgepflanzt wurde [1]. Auf diese Art kann man jede Erzählung einer Begebenheit, die in diese Zeit entweder wirklich gehört, oder nur als in ihr vorgefallen gedichtet wird, eine mythische Erzählung nennen, sie mag sich nun wirklich auf eine Tradition gründen, oder ganz erdichtet seyn und allenfalls nur das Gewand alter Tradition (gleichsam als eine Beglaubigung) erhalten haben. Im engsten Sinne ist aber nur diejenige Geschichte mythisch, die wirklich auf Tradition beruht.

II.

Werth und Charakter der mythischen Geschichte.

Wollen wir den Werth und Charakter der mythischen Geschichte allgemein bestimmen, so müssen wir untersuchen, welchen Einfluß mündliche Fortpflanzung, sowie der Geist der ältesten Welt überhaupt, auf ihren Inhalt haben konnte.

1.

Mündliche Ueberlieferung.

Schon dieß, daß die ältesten Sagen aller Völker nur „Töchter des Ohrs und der Erzählung" sind, muß uns ihren historischen Werth ein wenig verdächtig machen. Das Gehör ist nicht der klarste und deutlichste unter den Sinnen [2], seine Gegenstände verfließen zu schnell ineinander, als daß sie genau gesondert im Gedächtniß fest bleiben könnten. — Auf der andern Seite bestimmt schon unter uns, für die doch mündlicher Unterricht nicht, wie für die ältesten Menschen, einziges Mittel der Belehrung ist, oft nur der Laut, den unser Ohr vernimmt, mehr oder weniger den Inhalt der Erzählung selbst; wie viel mehr werden diejenigen, die durch das Gehör allein erzogen sind, vom Laut der erzäh-

[1] In einem weitern Sinne könnte auch diejenige Geschichte mythisch genannt werden, die noch zu der Zeit, da die Geschichte schon längst schriftlich verzeichnet zu werden pflegt, im Munde des Volks fortgepflanzt wird. Die oben angegebene Bedeutung aber ist die gewöhnliche.

[2] S. Herders Preisschrift vom Ursprung der Sprache.

lenden Stimme beherrscht, die, je dunkler sie im Gedächtniß nachklingt, desto mächtiger zu wirken im Stande ist. Man erinnere sich ferner, daß kein ungebildetes Volk, wenn es anders nicht ein Uebermaß von Kälte als Haupterbtheil von der Natur empfangen hat, ohne lebhafte Bewegungen des Körpers spricht. Sehet den Sohn der Natur an: alles, was in seiner Seele vorgeht, drückt sich durch seinen Körper aus, alles, was er erzählt, bildet er an sich selbst durch Gebärden und Bewegungen seines Körpers nach und stellt es dem Zuhörer lebendig vor Augen. Hier bleibt die Einbildungskraft gewiß nicht todt, die süße Melodie der Stimme, die das Ohr begierig auffaßt, die Zaubersprache des Körpers, die alles vergegenwärtigt, muß sie zum Leben erwecken.

Wenn also der Vater dem Sohne die Sage der Vorwelt mit Begeisterung erzählte, und dieser, weil sein strebender Geist sonst wenige Dinge fand, an die seine Thätigkeit sich halten konnte, den süßtönenden Laut der väterlichen Erzählung als ein heiliges Erbtheil bewahrte, sich selbst die Sage so oft als möglich wiederholte, und etwa an festlichen Tagen, an heiligen Orten, die dem Gedächtniß der Väter geweiht waren, mit allen andern Männern des Stammes in feuriger Darstellung der alten Sage wetteiferte — wenn auf diese Art aus den mannigfaltigsten Erzählungen, welche die heranwachsenden Jünglinge in der Mitte des Stammes hörten, und die sie wieder ihren Söhnen mit eben der Begeisterung überlieferten, mit welcher sie dieselben weiland von den Vätern empfangen hatten, zuletzt Sagen entstanden, die den Begebenheiten, deren Gedächtniß durch sie fortgepflanzt werden sollte, gar nicht mehr ähnlich waren — und wenn nun vielleicht Jahrtausende nachher „Buchstabenmenschen", auf die sich diese Sagen, durch eine Reihe glücklicher Zufälle, herabgeerbt haben, sie wie ein Geschichtbuch ihrer Zeit interpretiren — sagt, unparteiische Richter: was würde einer jener alten Menschen, wenn er mit der Erinnerung an die Zeit seines vorigen Lebens von den Todten auferstünde, in den Kreis unserer Erkenntnisse sich versetzen und jene gelehrten Interpretationen, jene, auf die Sagen seines Stammes erbauten historischen, genealogischen, chronologischen Systeme kennen lernte, von diesen Versündigungen der Buchstabenmenschen urtheilen?

Freilich können Menschen, für die es nur wenige Gegenstände des Wissens gibt, diese wenigen desto fester ihrem Gedächtniß einprägen. Freilich wird selbst unter ungebildeten Stämmen die Tradition als etwas Heiliges und Unverletzliches geachtet. Aber Schwäche des Gedächtnisses, oder allzu große Anhäufung der Begebenheiten, deren Angedenken erhalten werden soll, ist unter den meisten Stämmen nicht der erste Grund des Unhistorischen in ihren Sagen. Und jene Achtung, mit welcher die Tradition gerade von den unkultivirtesten Stämmen angesehen wird, worauf erstreckt sie sich? Auf nichts mehr, als auf die Erhaltung der Tradition — auf die Art und Weise ihrer Erhaltung aber nur insofern, als jeder im Stamme, meistens ohne es sich bewußt zu seyn, besorgt ist, die Sage seinem Sohne wenigstens nicht kälter und nachlässiger zu übergeben, als er sie einst in der Periode seiner Jugend, die alle Eindrücke stärker und dauernder erhält, empfangen hatte.

„Aber doch läßt sich nicht jede Begebenheit mit demselben Feuer, nicht jede vergrößert und wundervoller fortpflanzen". Ganz richtig. Aber einerseits kann eben das mindere Interesse, das eine Begebenheit an und für sich selbst hat, Veranlassung werden, sie durch die Art und Weise ihrer Darstellung interessanter zu machen, andrerseits kann sie eben dadurch eher vernachläßigt und nur durch eine schwache Spur erhalten werden, die von Späterlebenden als die Spur einer größeren und wichtigeren Begebenheit ausgedeutet wird. — Ferne sey es von uns, diejenigen Sagen, die in ihrer Ursprünglichkeit erhalten sind — das Gewand, in dem sie erscheinen, mag auch noch so wunderbar seyn — für Produkte künstlicher Dichtung zu halten; das Große und Auffallende in ihnen schlich sich im Lauf der Zeit unvermerkt in sie ein. Dichter, in deren Hände jene Sagen späterhin kamen, nicht aber diejenigen, aus deren Mund sie die Tradition empfangen hatten, möchte man bezüchtigen, daß sie „aufs Wunderbare Jagd gemacht haben".

Eben deßwegen können wir auch nicht von jeder Sage erwarten, daß sie im Kleide des Wunderbaren erscheine, weil nicht der Inhalt einer jeden sich zum wundervollen Gewande fügen konnte. In solchen Sagen dürfen wir also immer eher reinhistorische Wahrheit erwarten;

aber in der Regel sind sie in eben dem Maße, in dem ihr Inhalt weniger wundervoll werden konnte, auch weniger wichtig für uns. Man beruft sich gewöhnlich auf die verschiedenen Hülfsmittel der Tradition[1], durch welche diese vor Verfälschung gesichert gewesen seyn soll. Allein einerseits konnten diese zwar immerhin die Erhaltung, nicht aber die Art und Weise der Erhaltung der Begebenheiten sichern; andrerseits konnten sie wirklich auch Veranlassung werden, die Geschichte minder rein fortzupflanzen. Ein Denkmal z. B. unter dem Zweck errichtet, irgend eine Begebenheit der Vergessenheit zu entreißen, gibt allerdings häufigere Veranlassung, die Sage, die sich auf sie bezieht, zu wiederholen. So oft der Wandrer an dem Denkmal vorbei geht, wiederholt er sich oder seinen Gefährten die dadurch bezeichnete Begebenheit. Oder es pflegt ein Volk den Tag einer großen That jährlich mit Tanz und Gesang und Lobpreisungen derselben zu feiern[2]. Aber gerade das Feierliche einer solchen Erinnerung erhöht die Kraft der Phantasie desto mehr. An festlichen Tagen ist es nicht allein um die Erinnerung, es ist um Ausschmückung, um Lob und Preis jener That zu thun. Mit Begeisterung hört das Volk jene Gesänge an, die Melodie derselben klingt in seiner Seele lang noch nach, die Vorstellungen der Dichtung leben in seinem Munde fort und erhalten sich bis auf die späte Nachwelt. Ebensowenig sicher war die Erleichterung, die man dem Gedächtniß durch bedeutende Namen zu verschaffen suchte, die den Gegenden, wo eine merkwürdige Begebenheit vorfiel, den Menschen, die sie verrichteten, oder auch den Mitteln, der sie sich bedienten, in der Sprache des Volks beigelegt wurden. Oft hat oder erhält ein solches bezeichnendes Wort verschiedene Bedeutungen, so daß verschiedene Erklärungen möglich werden. Bisweilen wird in den Namen, den irgend eine Gegend oder ein berühmter Mann in der Geschichte führt, von Späterlebenden eine nie beabsichtigte Bedeutung hineingelegt, und auf die Auslegung ein Faktum

[1] Aufgezählt sind sie bei Goguet (sur l'origine des loix des arts et des sciences P. I, L. II, Ch. VI) und Eichhorn (Monumenta antiquiss. historiae Arabum 1775).

[2] Eichhorn l. c. §. 2. sq.

gebaut, das niemals vorfiel. Heilig sind jedem Stamme seine Geschlechtsregister. Auch diese dienen als Hülfsmittel, die Geschichte fortzupflanzen. Man fügt nämlich dem Namen eines berühmten Mannes eine kurze Anzeige seiner Thaten und seiner Schicksale bei, oder setzt neben seinen wahren Namen noch einen bedeutungsvollen Zunamen, oder man läßt jenen nach und nach ganz untergehen und diesen an seine Stelle treten [1]. Neue Gelegenheit zur Verwirrung! Und was thut nicht auch hier Nationalstolz! Jeder Stamm führt seine Geschlechtsregister zurück bis in jene Zeiten, wo es unter ihm noch gar kein bestimmtes Zeitmaß gab, oder wo noch nicht einmal mündliche Ueberlieferung begonnen hatte. Hier findet er nur wenige zerstreute Bruchstücke dunkler Ueberlieferungen, einzelne Namen von Menschen, von denen ihn keine Stimme der Ueberlieferung etwas gelehrt hat. Gewöhnlich sucht ein solcher Stamm die Geschlechtsregister bis auf die ältesten Menschen zurückzuführen, er knüpft also jene einzelnen Namen an einige gedichtete Namen der ältesten Menschen an, und damit keine Lücke in der Chronologie entsteht, verlängert er die Lebensjahre der ältesten Menschen so lange, bis sie die verflossene Zeit, nach seiner Meinung, ungefähr ausfüllen. Endlich ist auch dieß vorzüglich zu bemerken, daß die Sagen der ältesten Völker nicht unmittelbar aus dem Munde der Tradition bis auf uns herabgekommen sind. Welch' ein großer Schritt ist der Schritt von bloßer Ueberlieferung auch nur bis zum ersten schwachen Versuche etwas schriftlich aufzuzeichnen, und wie manche Veränderungen mag da noch die Geschichte durchzugehen gehabt haben. Könnten wir noch jetzt einen jener Menschen aus der Periode der Tradition von Mund zu Mund mit uns reden hören, die Enträthselung der Wahrheit würde uns weit leichter. Jetzt haben wir nur einen schwachen Nachhall jener reinen, ursprünglichen Stimme in den schriftlichen Urkunden der Völker. Es ist höchst wahrscheinlich, daß die Geschichte am Ende der mythischen Periode die meisten Veränderungen erlitten hat. Diese endigt sich nämlich mit dem Gebrauch der Schrift. Etwas schriftlich aufzuzeichnen aber

[1] Eichhorns Einl. ins A. T. Th. II.

fällt einem Volke erst dann ein, wenn die Begebenheiten seiner Geschichte sich immer mehr häufen, wenn die Rolle, die es unter den übrigen Völkern spielt, größer, auffallender, einflußreicher zu werden anfängt. Hier erhält auf der einen Seite die Thätigkeit des Volks immer neue, immer mehrere Gegenstände, auf der andern Seite hängt es noch mit heißer Seele an der Geschichte seiner Väter. Aber diese ist jetzt doch nicht mehr so ausschließlich dasjenige, was seine Thätigkeit am meisten beschäftigt, und, indem es diese auf verschiedene Gegenstände zugleich verwendet, verliert immer einer gegen den andern. In diese Periode fallen daher die meisten Entstaltungen der wahren Geschichte. Der erste Anfang einer schriftlichen Aufzeichnung verhindert diese nicht. Denn die ersten Versuche dieser Art sind selten und nicht für den größern Theil des Volks bestimmt. Es kann sich noch nicht an die todte, kalte Sprache der Schrift gewöhnen, immer noch will es die Thaten seiner Väter lebendig und feurig, wie in der Periode seiner höchsten Einfalt, erzählen hören. Die Tradition bleibt also beim ersten Anfang schriftlich-verzeichneter Geschichte immer noch neben dieser übrig. Ein großer Theil des Volks aber wird nun zu sehr durch andere Gegenstände beschäftigt, als daß es sich der Geschichte der Vorzeit mit ungetheiltem Interesse erinnern könnte. Indeß heiligt das Volk gleichsam die neuen Erkenntnisse, Begriffe, Sitten und Gebräuche, die es nach und nach sich eigen gemacht hat, dadurch, daß es dieselben in die Geschichte der Vorväter aufnimmt. Noch jetzt hält es das Volk für die größte Ehre, den Vätern gleich zu seyn; was Wunder, daß es Sitten und Begriffe, die erst später entstanden, schon den Urvätern beilegt, sie in die Mythen seiner ältesten Geschichte verwebt und sie wohl gar die Väter, auf eine wundervolle Art, etwa vom Himmel empfangen läßt! Ferner, welche Schwierigkeiten hat der, welcher zuerst den Versuch einer schriftlichen Verzeichnung der Geschichte wagt, zu bekämpfen. Die Kunst schriftlicher Verzeichnung steht noch allzuweit in ihrer Kindheit, als daß die reiche, lebendige Erzählung der Tradition geradezu aufgezeichnet werden könnte. Würde also in diesem Zeitalter die mündliche Tradition ganz aufhören, so wäre es größtentheils um die Geschichte geschehen; aber auch jene

wird von Tag zu Tag unsichrer. Mit desto größeren Schwierigkeiten haben die spätern Verzeichner der Tradition zu kämpfen; sie erhalten oft nichts als Bruchstücke, die sie, so viel möglich, zu ergänzen, bloße Namen, die sie zu enträthseln, dunkle Zeichen, die sie zu entziffern suchen müssen. Bedeutungsvolle Namen sind oft zweideutig, welche Auslegung sollen sie wählen? Oft erhalten sie nichts als einzelne Namen, wie sollen sie diese zu einem Ganzen zusammenreihen? Oft kann ein Name in der Geschichte untergehen, das zu ihm gehörige Faktum aber übrig bleiben, wo sollen sie dieses hinsetzen, als zu einem der übergebliebenen Namen, zu dem es gar nicht gehört? Oft können Zeichen übrig bleiben, während das Bezeichnete verloren geht. Hier konnte nun die Divinationsgabe reichlich geübt werden. Vermuthungen traten an die Stelle der Geschichte, Begebenheiten, die niemals vorfielen, wurden auf beliebige Entzifferungen dunkler und zweideutiger Zeichen gebaut [1]. Wenn nun zuletzt diese einzelnen schriftlichen Urkunden der Geschichte gesammelt werden, so prüft sie der erste Sammler nicht nach einer strengen historischen Kritik, sondern reiht sie geradezu aneinander, ohne sich die Mühe zu nehmen, das Resultat aus ihnen zu ziehen und die Begebenheiten in einem pragmatischen Zusammenhang darzustellen.

Unter einem andern Volke, in einer andern Gegend der Erde, wird vielleicht noch früher ein Dichter geboren, der die Kunde der Vorwelt unmittelbar aus dem Munde der Tradition empfängt und durch seine Gedichte verewigt, aber eben dadurch auf Bildung und Belehrung seines Volks, das, auch wenn es eine hohe Stufe der Kultur erreicht hat, noch mit Freuden der Stimme der Sagen sein Ohr leiht, den ersten Anspruch erhält. Dieser kann die Sagen der Vorwelt noch weit weniger rein fortpflanzen. — Ueberhaupt kann unter verschiedenen Völkern der Gang der ältesten Geschichte, in Rücksicht auf Nebenumstände, sehr verschieden seyn; in dem, was zur Hauptsache gehört, bleibt es unter jedem Volk und in jeder Gegend der Erde derselbe.

[1] Vgl. Eichhorn a. a. O.

2.

Geist der Kindheit.

Der Geist der Kindheit ist tiefe Einfalt, und diese weht uns auch aus den ältesten Sagen der Völker entgegen.

1) Ein Kind ist unwissend; denn woher sollte es ausgebreitete Erfahrung, woher die Kraft, Erfahrung sich zu erwerben, bekommen? Die Naturgesetze kennt es nicht, und um seine Unwissenheit in Erklärung der Natur gleichsam vor sich selbst zu verbergen, setzt es diese frühzeitig in Verbindung mit einer Welt, die allem weitern Nachforschen auf einmal ein Ende macht. Daher stammt das Wundervolle und Außerordentliche in den Sagen aus der Kindheit der Völker. Höhere Wesen wirken in ihnen immer unmittelbar auf die Sinnenwelt. Götter und Genien wandeln, wie höhere Brüder, unter den Sterblichen, und kehren in die Hütten der Frommen ein [1], göttliche Träume umfließen die Menschen im Schlafe [2]; aus der Luft spricht zu ihnen die Stimme der Geister. Dieß Wundervolle aber in den reinen ursprünglichen Sagen eines Volks ist kein Produkt der Kunst; wer dieß behauptet, der kennt den Geist trugloser Einfalt nicht. Jedem, der jene Sagen vernimmt, muß dieß auch sein Gefühl (wenn es nicht ganz verdorben ist) deutlich genug ans Herz legen. Das Wunderbare nämlich gewährt zwar immer unserer Einbildungskraft große Nahrung, aber, sobald es das Gepräge der Kunst an sich trägt, vermag es niemals ein solches Wohlgefallen an sich hervorzubringen, als jene unschuldigen Sagen, die, in das Gewand urächter Einfalt gekleidet, durch ihre täuschende Wahrheit uns selbst in jene Zeiten der Einfalt zurückversetzen.

2) Aus jener einfältigen Unwissenheit entspringt zugleich eine, jedem in der Kindheit lebenden Volk eigne Anhänglichkeit an das, was es von den Vätern empfangen hat. Um z. B. die Rechtmäßigkeit eines gewissen Gebrauchs, um die Wahrheit irgend einer Lehre darzuthun, braucht ein solches Volk keine Beweise; der Name eines Vaters ist genug, es davon

[1] Auch nach Homer s. Odyss. VII, 80. 200. XVII, 485. XIX, 484 u. s. w.
[2] Iliad. II. init. al.

zu überzeugen. Welchen Einfluß diese Anhänglichkeit an die Väter auch auf die historischen Sagen eines Volks hatte, ist leicht einzusehen. Ohne sich es bewußt zu seyn, erzählte der Sohn im heiligen Eifer für die Ehre des Stammes eine Begebenheit schon größer, auffallender, wundervoller als der Vater.

3) Unter jedem in der Kindheit lebenden Volke ist die Einbildungskraft das wirksamste Seelenvermögen, nur wirkt sie bei dem einen reicher und mannigfaltiger, während daß ein anderes sich in einem engern Kreise von Bildern umhertreibt. Was die Einbildungskraft, vorzüglich bei Gegenständen, die (dem Raum und der Zeit nach) in der Ferne liegen, zu wirken und zu schaffen im Stande ist, lehrt die Erfahrung hinlänglich.

4) In Rücksicht auf die Form der ältesten Sagen äußert sich jene Einfalt durch eine Sprache voll lebendiger Bildung, voll malender Darstellung, voll sinnlicher und uneigentlicher Bezeichnungen. Freilich kann man diese Sprache nicht im strengsten Sinne poetisch nennen. Denn die Darstellungsart jener Sagen hat nicht durch Kunst ihre kindermäßige Einfalt erhalten, so wenig als die einfältige Lebensweise der ältesten Welt Produkt der Kunst war. Nichts desto weniger aber hatte denn doch Sprache und Darstellungsart der ältesten Welt auch Einfluß auf den Inhalt ihrer Sagen. Die Darstellungsart eines jeden noch ungebildeten Volks wird von einer wilden, regellosen Phantasie geleitet, die Gegenstände werden nicht nur alle vergegenwärtigt, sondern auch mit den sinnlichsten, am meisten in die Augen springenden Farben geschildert. Die Personen handeln und reden nicht nur vor unsern Augen und Ohren, sondern alle ihre Reden erhalten auch durch die Sprache, in die sie gekleidet sind, die sinnlichste Form, alle ihre Handlungen bekommen die Gestalt wundervoller und ungewöhnlicher Größe [1].

* * *

[1] S. Heyne de caussis fabularum s. mythorum veterum physicis, in Opusc. Acad. Vol. I, p. 191 sq. — Wohl zu merken ist, daß auch in den ältesten schriftlichen Urkunden der Völker immer die urächte Sprache und Darstellungsart der Tradition enthalten ist.

Der Charakter der ältesten Sagen eines Volks ist demnach der Charakter der Kindheit. Das Hervorstechendste desselben ist Einfalt, verbunden mit dem Geist des Wundervollen. Das Wundervolle thut weder der Einfalt, noch die Einfalt dem Wundervollen Eintrag. Keines von beiden ist durch Kunst entstanden. Genau zu unterscheiden aber sind ursprüngliche, reine Sagen von solchen, die durch spätere Zusätze der Dichtung entstaltet, oder gar erst durch bloße Dichtung entstanden sind. So haben wir z. B. von den Griechen weit mehrere später entstandene oder wenigstens entstaltete Sagen, als reine und ursprüngliche, weil diese frühzeitig in die Hände der Dichter und Philosophen geriethen, die sie nach Belieben umbildeten, um bald ihren Gedichten, bald ihren Philosophemen eine reizendere Gestalt durch sie zu verschaffen.

Uebrigens kann der Charakter solcher Sagen, in Rücksicht auf Nebenbestimmungen, unter verschiedenen Völkern ganz verschieden seyn. Aus den Sagen der Hirtenvölker weht uns der Geist sanfter Milde, aus den Sagen kriegerischer Völker der Geist hohen Muths und wundervoller Tapferkeit entgegen. In Gegenden, in welche die Natur alles, was schön und entzückend ist, in reicher Fülle hingelegt hatte, wo sie sich dem Menschen immer nur als die gütige Mutter zeigte, mußten die Sagen ein froheres, lieblicheres Kleid gewinnen, als in Gegenden, wo nur schauerliche und erschütternde Erscheinungen die Einbildungskraft mit großen und schauervollen Bildern erfüllten. In einer Gegend, wo die Natur allen ihren Reichthum, alle ihre Mannigfaltigkeit zur Verschönerung derselben aufgeboten zu haben scheint, müssen sich die Sagen immer lebendiger, fruchtbarer und mannigfaltiger fortpflanzen, als in Gegenden, wo die Natur einen ewig trägen Gang zu gehen, in ewig dumpfer Stille fortzuwirken, und die Menschen selbst zu beständiger finsterer Trägheit und trauriger Einförmigkeit aufzufordern scheint. Kurz die zufälligen, außerwesentlichen Bestimmungen dieser Sagen hängen von zufälligen Umständen und Verhältnissen eines Volkes ab, aber das Wesentliche derselben, der mythische Geist und Charakter, bleibt, sie mögen sanft oder wild, lieblich oder schauervoll, mannigfaltig oder einförmig seyn.

III.

Inhalt der mythischen Geschichte.

Die ältesten historischen Sagen aller Völker theilen sich in zwei verschiedene Zweige. Unter jedem Volke nämlich zieht sich eine Kette von Traditionen aus der ältesten Welt herunter, und schließt sich zuletzt genau an die Familiengeschichte des Volks an.

Der Inhalt dieser Familiensagen kann natürlicherweise nicht bei jedem Volke dieselben Hauptgegenstände, auch wohl selten große und wichtige Begebenheiten betreffen. Unter Hirtenstämmen z. B. sind etwa die Entdeckung einer neuen Quelle, Wanderungen von einem Weideplatz zum andern, Streit wegen einer Quelle oder einer Weide mit andern Hirten, etwa ein Traum, den einer der Hirten geträumt hatte, Kindergeburten, Tod und Begräbnißplatz eines Vaters, Merkwürdigkeiten, die man der Fortpflanzung durch Tradition werth achtet. Ein anderes Volk in einer ganz andern Gegend der Erde wird, durch Noth gezwungen, frühzeitig ein kriegerisches Volk. Es kann in einer Gegend wohnen, deren Besitz und Gebrauch es wilden Thieren abzukämpfen hatte. Die einzelnen Menschen vereinigten sich, um mit desto stärkerer Kraft den Streit führen zu können, frühzeitig in Gesellschaften und unter der Herrschaft desjenigen, dem sie ihre Vertheidigung und Beschützung am sichersten übertragen konnten. Entstanden nun mehrere solcher kleiner Gesellschaften, so konnte es nicht an Veranlassung zu Krieg und Streit unter ihnen fehlen. Der kriegerische Geist, der einmal unter diesen Stämmen zu herrschen angefangen hatte, bildete leicht einzelne anmaßende, den Frieden störende Helden, die die Gegend durch Räubereien und grausame Thaten beunruhigten. Die Sagen dieses Volks werden also natürlich heroische Sagen, die die Thaten der Helden auf die Nachwelt fortpflanzten, welche es zuerst wagten, wilden Thieren den Besitz ihres Landes streitig zu machen, die durch Muth und Stärke Sieg und Ruhm ihren Stämmen, Untergang und Verderben den Räubern und Friedestörern brachten. Jeder Stamm suchte gerade in demjenigen seine größte Ehre, was von jeher seine vorzüglichste Beschäftigung

war. Es ist daher eben so lächerlich, von Hirtenstämmen heroische Sagen, als von kriegerischen Stämmen Hirtensagen erwarten zu wollen. — Natürlicherweise, je weiter der Kreis ist, in dem ein Stamm lebt, wirkt und handelt, desto mehrere Sagen erhalten sich unter ihm, je enger sein Kreis ist, desto sparsamer ist die Kunde, die aus seiner mythischen Periode auf die Nachwelt herabkommt.

Die Sagen aus der ältesten Geschichte der Welt grenzen oft schon so nahe an Philosopheme, daß die Unterscheidung dessen, was in ihnen rein historische Tradition und was Philosophem ist, häufig sehr schwer wird. Mehrere nämlich sind den rein historischen Sagen durchaus ähnlich, mögen aber ihren ersten Ursprung dem Versuch, irgend eine Erscheinung in der Natur oder im Menschen ihrem Ursprunge nach historisch=philosophisch zu erklären, verdanken. Umgekehrt konnte irgend ein denkender Weiser der ältesten Welt Philosopheme an rein historische Sagen anknüpfen. So kann man vielleicht (wie Newton seinen chronologischen Hypothesen zu lieb, und nach ihm andere, aber auf andere Art) versucht haben, die alten Sagen Griechenlands vom goldenen Zeitalter und den auf dieses gefolgten immer schlimmern Perioden der Menschengeschichte aus der Geschichte des griechischen Volks historisch deduciren[1]. Allein unläugbar ist, daß eben diese (nach der Voraussetzung) rein historischen Sagen von dem ältesten einfältigsten Leben der ersten Bewohner Griechenlands von Dichtern und Philosophen zu mythischen Philosophemen über die erste glückselige Periode des Menschengeschlechts überhaupt, und die historischen Sagen von dem Uebergang der alten Bewohner Griechenlands aus dem ersten einfältigsten

[1] Das Wahrscheinlichste ist, daß die griechischen Dichter nur Bilder aus jenem ersten einfältigen Leben ihrer Urväter zur Schilderung ihres goldnen Zeitalters entlehnten. — Ebenso bin ich überzeugt, daß der griechische Mythus vom Prometheus und der Pandora nichts mehr und nichts weniger, als ein zu Versinnlichung einer philosophischen Spekulation gedichteter Mythus ist. Wenn aber Schüz (der dasselbe behauptet, Excurs. in Aeschyl. Prometh. vinct. Exc. I) und der Rec. dieser Schrift in der Bibliothek der alten Literatur und Kunst St. I. (der den Prometheus für eine wirklich historische Person hält) beide für ihre Meinung gültige Gründe hätten, so ließen sich beide vollkommen vereinigen.

Zustande zu immer mehr fortschreitender Kultur auf den großen Schritt des Menschengeschlechts überhaupt aus dem Naturstande und die Fortschritte desselben in der Kultur philosophisch angewandt wurden.

Woher nun aber historische Sagen aus einer Zeit, von der wohl keine Stimme der Tradition bis auf spätere Zeiten herabgelangen konnte? Einige Vermuthungen mögen hier immerhin ihren Platz finden.

Mehrere dieser Sagen können, wie bereits erinnert worden ist, ihren Ursprung Philosophemen verdanken. Andere mögen aus bloßen Dichtungen entstanden seyn, die keine weitere Veranlassung hatten, als einzelne zufällige Umstände oder einzelne noch vorhandene schwache Spuren eines solchen Faktums. Ein weites Feld für die dichtende Einbildungskraft ist die dunkle Periode der Urwelt, in deren Geschichte nur hie und da noch ein lichter Punkt schwach hervordämmert. Ferner: alle Völker haben die älteste Geschichte ihrer Familie, ihres Landes oder ihres Erdtheils [1] mit der ältesten Geschichte der Welt und des Menschengeschlechts überhaupt häufig identificirt. Alle Völker wenigstens haben jene in diese so eingeflochten, daß Fakta, die bloß in jene gehören, als Fakta erscheinen, die in die Geschichte des Menschengeschlechts überhaupt gehören [2]. Dieß konnte auch dann geschehen, wenn etwa ein Philosoph oder Dichter eine philosophische Spekulation in ein mythisches Gewand kleiden wollte und dazu ein Faktum aus der Geschichte seines Stammes benutzte (s. z. B. 1 Mos. 11, 1—9).

Diese Sagen aus der ältesten Geschichte der Welt überhaupt entstehen später, als die mündliche Tradition der Familiengeschichte beginnt. Dieß erhellt schon aus dem, was eben über ihren Ursprung gesagt worden ist. Ueberhaupt weiß sich ein Volk nicht sogleich aus dem engern

[1] Auf diese Art läßt es sich auch gar leicht erklären, wie die historischen Sagen der ältesten asiatischen Völker oft so sehr miteinander übereinstimmen, z. B. in der Erzählung von der allgemeinen Fluth, die nach Varro die Grenze des dunkeln (ἄδηλος χρόνος) Zeitalters der Geschichte ist, und die wahrscheinlich bloß auf den größern Theil Asiens beschränkt war.

[2] S. Herders Ideen zur Philos. der Gesch. der Menschheit. Th. II, B. X, Abschn. VII.

Kreise seiner Geschichte, seines Landes und seines Stammes hinauszuversetzen. Nichts desto weniger aber kann in ihm derselbe Geist herrschen, der die ältesten Familiensagen der Völker charakterisirt — dieselbe Einfalt, verbunden mit demselben Geist des Wunderbaren, dieselbe sinnliche Darstellung, dieselbe lebendige Sprache. Wie leicht erhalten auch die Begebenheiten, die sie erzählen, durch die große Entfernung und durch den grauen Nebel der Vorzeit, in den sie verhüllt sind, eine täuschende Größe und eine zauberische Wundergestalt.

IV.

Erklärung der historischen Mythen.

1.

Unterscheidung des historischen Mythus.

Hier ist es vorzüglich um die Unterscheidung des historischen und philosophischen Mythus zu thun.

Um zu zeigen, daß ein gewisser Mythus kein historischer Mythus sey, ist es nicht genug zu zeigen, daß er keine historisch-wahre Tradition enthalte; denn auch beim historischen Mythus kann dieß der Fall seyn. Das Hauptmerkmal aber, wodurch historische und philosophische Mythen unterschieden werden, ist dieses: der Zweck der historischen Mythen ist Geschichte, der Zweck der philosophischen — Lehre, Darstellung einer Wahrheit. Der allgemeine Zweck mythischer Philosopheme war immer Versinnlichung einer Idee, die irgend ein Weiser vorstellen wollte. Je mehr er wünschte, diesen Zweck zu erreichen, desto täuschender mußte das mythische Gewand seyn, in das er sie kleidete. Wir können also, wenn wir ein mythisches Philosophem erklären, immer historisch behaupten: der Urheber dieses Philosophems wollte, daß man die Geschichte, die er erzählt, eigentlich verstehen solle, aber sein Zweck ist nicht, daß man diese Geschichte als wirkliche Geschichte glaube, sondern, daß man von der durch sie versinnlichten Wahrheit überzeugt werde [1].

[1] Der grammatische Ausleger hat nur für jenes, der Exegete auch für dieses, für die Entwicklung des höhern Sinns des Mythus zu sorgen.

Gesetzt auch, daß der Mythus, in den ein Philosoph seine Spekulationen kleidet, zuletzt auf einer ächthistorischen Tradition beruht, so wird er doch in dieser Verbindung mit einer philosophischen Wahrheit zum philosophischen Mythus, weil hier sein Zweck auf nichts anderes, als auf die durch ihn dargestellte Wahrheit gerichtet ist. Ob aber der Hauptzweck eines Mythus Lehre oder Geschichte sey, läßt sich zwar in einzelnen Fällen gewöhnlich leicht entscheiden, allgemeine aber und bestimmte Merkmale dieser Unterscheidung lassen sich nicht wohl angeben [1]. Ein Hauptmerkmal ist dieses: Wenn das erzählte Faktum (seinen Hauptumständen [2] nach wenigstens) der Versinnlichung einer bestimmten Wahrheit durchgängig entspricht, so ist der Hauptzweck des Mythus zuverlässig — Darstellung jener Wahrheit. Durch das Zusammentreffen mehrerer Umstände an einem Punkt werden wir im gemeinen Verstandesgebrauch auf eine gewisse bestimmte Absicht geleitet. Bei einer Begebenheit, die von der Naturnothwendigkeit abhängt, oder vom Zufall, ist ein solcher Bezug mehrerer Umstände auf Einen Zweck für uns wenigstens nicht so leicht erkennbar. Ferner betreffen Mythen häufig Gegenstände, die ordentlicher Weise niemals Gegenstände der Geschichte (im strengern Sinn des Worts) werden können, sondern die Gegenstände der bloßen Spekulation sind. In diesem Fall ist die Unterscheidung des philosophischen Mythus vom historischen durchaus klar. — Sobald übrigens von den Mythen einzelner Völker oder einzelner Schriftsteller die Rede ist, kann man noch besondere, sich nur auf sie beziehende Kriterien der Unterscheidung historischer und philosophischer Mythen aufstellen [3].

[1] Die Merkmale, nach welchen man sonst das Historische vom Fabelhaften unterscheidet, können in Rücksicht auf lehrende Fabeln nur bei einem Schriftsteller angewandt werden, von dem man zum voraus überzeugt ist, daß er keine historischen Unwahrheiten enthalte, und daß er sich in Erzählung wirklicher Begebenheiten keine Dichtungen erlaube, die sonst eine Fabel charakterisiren, z. B. sprechende Thiere.

[2] Hauptumstände sind solche, durch deren Veränderung das Faktum selbst verändert wird.

[3] Bei einem Schriftsteller z. B., von dessen historischem Charakter man zu gut überzeugt ist, als daß man ihm als Geschichtschreiber Fabeln und Dichtungen der

2.

Unterscheidung dessen, was im historischen Mythus wahr oder falsch ist.

Bei einem historischen Mythus sind folgende drei Fälle möglich:

Entweder enthält er mit allen seinen Nebenbestimmungen vollkommene Wahrheit;

Oder es liegt ihm nur überhaupt irgend ein Faktum, unbestimmt in wie weit, zu Grunde;

Oder es liegt überall keine Wahrheit zu Grunde, der Mythus ist ganz erdichtet.

Zur Befugniß, das Erste zu behaupten, reicht bloße Wahrscheinlichkeit des Faktums nicht hin, da es auf der andern Seite wenigstens ebenso wahrscheinlich ist, daß die Sage im Lauf der Zeit falsche Zusätze und Veränderungen erhalten habe. Wenn hingegen erwiesen werden kann, daß ein gewisses Faktum mit allen seinen Nebenumständen, so wie sie in der Sage enthalten sind, in nothwendigem Causalzusammenhang mit andern, ihm vorhergegangnen oder nachgefolgten erweislich-wahren Begebenheiten stehe [1], so enthält die Sage vollkommene Wahrheit. Allein dieß wird man wohl nie erweisen können, weil ein Faktum eine große Menge von Nebenumständen erhalten kann, deren Hinzukommen oder Nichthinzukommen den Causalzusammenhang des Faktums selbst mit einem andern gar nicht bestimmt [2].

Fabel zutrauen könnte, ist es zum Beweis, daß eine gewisse Erzählung lehrende Fabel seyn solle, hinreichend zu zeigen, daß Dichtungen in ihr vorkommen, die man nur von Fabeln erwarten kann. Sticht alsdann in der Fabel noch überdieß eine gewisse Lehre besonders hervor, so ist der Beweis vollends evident.

[1] Vgl. die Heßische Abhandlung: Grenzenbestimmung dessen, was in der Bibel Mythos und was wahre Geschichte ist, in der Biblioth. der heil. Gesch. Th. II, S. 170.

[2] Gesetzt aber, es wäre auch möglich, dieß zu zeigen, so sind doch immer die Schwierigkeiten sehr groß, und es ist viele Vorsicht nöthig. Wenn z. B. beide Fakta, die im Causalzusammenhang stehen, in eine Zeit fallen, aus der wir sonst nichts als Mythen erhalten haben, so muß man, um den Zusammenhang beider nach ihrem ganzen Umfange betrachteter Begebenheiten benutzen zu können, von einem derselben schon gewiß seyn, daß es so vorgefallen ist, wie es erzählt wird. Allein hier muß man entweder sich nicht verbieten, einen Cirkel im Schließen

Zur Behauptung des zweiten Falls können uns oft schon bloße Wahrscheinlichkeitsgründe berechtigen, weil es höchst wahrscheinlich ist, daß wirklich nur selten Geschichtssagen entstanden, denen gar nichts Wirkliches zu Grunde lag [1]. Es ist genug, in einem solchen Falle sagen zu können: ich sehe nicht ein, wie eine Sage von der Art ganz hätte erdichtet werden können. Manche Sage ist so beschaffen, daß man keine mögliche Art und Weise ihrer Erdichtung, und überall keinen Zweck einsieht, unter dem sie hätte erdichtet werden können. — Bisweilen aber können wir jene Behauptung auch erweisen. Nämlich wenn das erzählte Faktum (ohne Rücksicht auf seine Nebenbestimmungen betrachtet) in nothwendigem Causalzusammenhang mit einem erweislich-wahren Faktum steht, und das erstere wirklich in einer Zeit vorfiel, von welcher aus es durch die Tradition, von der die Rede ist, fortgepflanzt werden konnte [2], so ist die Wahrheit der Tradition (unter obiger Einschränkung) erwiesen. Daß z. B. der allgemeinen asiatischen Sage von einer großen die Erde überströmenden Fluth irgend ein Faktum zu Grunde liege, davon überzeugen noch heutzutag die Naturforscher die in Asien vorhandenen deutlichen Spuren einer solchen Revolution; daß gerade die verschiedenen Nebenumstände, unter denen dieselbe in den verschiedenen Sagen der Völker erscheint, alle gegründet seyen, davon wird man niemand überzeugen, umgekehrt aber deutlich genug darthun

zu begehen, oder muß der ganze Beweis, wenn er auch möglich, wenigstens sehr weitläufig werden. Ferner kann es möglich seyn, daß erst durch die Tradition, oder durch den Geschichtschreiber, der unsre Quelle ist, das spätere Faktum dem frühern, oder dieses jenem accommodirt, und beide so durcheinander modificirt worden sind, daß sie nun freilich in der vorliegenden Erzählung, aber auch nur in dieser, einander ihrem ganzen Umfang nach wechselseitig bestätigen. Endlich, wenn das spätere Faktum eine Handlung betrifft, so kann diese auch nur Folge des Glaubens an die Wirklichkeit des früheren Faktums und seiner in der Sage angegebenen Nebenbestimmungen gewesen seyn.

[1] Es ist hier von den ursprünglichen Sagen, nicht von den späterhin von Dichtern erfundenen Mythen die Rede.

[2] Diese letztere Bestimmung mußte hinzugefügt werden; denn ein Faktum kann wirklich vorgefallen, und doch die Sage davon bloße Dichtung seyn, so daß die Erzählung mit dem Faktum nur zufälliger Weise übereinstimmt.

können, daß z. B. die in allen jenen Sagen behauptete Allgemeinheit jener Ueberschwemmung falsch ist.

Die dritte Behauptung kann nur dann erwiesen werden, wenn man zeigen kann, daß aus der Zeit, in der das Faktum vorgefallen seyn soll, keine Stimme der Tradition bis auf die Zeit, aus der die Sage herstammt, herabgelangen konnte [1]. In diesem Falle ist die Sage (als solche), wenn ihr auch ein wirkliches Faktum entspricht, doch bloße Dichtung. Wenn aber eine Sage auch aller Analogie der Geschichte widerspricht, so kann sie doch mehr als bloße Dichtung seyn, d. h. es kann ihr ein wirkliches Faktum zum Grund liegen, das wir nach unsern vollkommenern Erfahrungen ganz anders ansehen und ganz anders erzählen würden, als es zur Zeit, da jene Sage entstand, angesehen und erzählt wurde. — Sollen bloße Wahrscheinlichkeitsgründe zu jener Behauptung berechtigen, so muß man wenigstens die Entstehung einer solchen Dichtung wahrscheinlich erklären können. Manche Dichtung der Art ist durch bloßes Raisonnement über eine besondere Erscheinung in der Geschichte, z. B. über verschiedene Lebensarten der Menschen, entstanden. Wenn also ein Kritiker z. B. zeigen kann, daß eine gewisse Sage einen besondern Nationalstolz, der einem Stamme eigen ist, darstellt und gleichsam als rechtmäßig beurkundet, so ist es für ihn subjektiv wahrscheinlich, daß die Sage eine bloße Dichtung enthalten könne. Zur objektiven Wahrscheinlichkeit aber wird noch mehr erfordert. — Oft fließen aber Philosopheme dieser Art mit historischen Sagen so zusammen, daß auch der feinste kritische Scheidekünstler nur Vermuthungen über sie aufzustellen wagen darf. Bisweilen sind Philosopheme an ächt historische Sagen angeknüpft; wie soll er nun, wenn er durch Anwendung des Gesetzes des Causalzusammenhangs nicht belehrt wird [2], unterscheiden, ob das historische in gewissen Philosophemen bloß gedichtet sey,

[1] Auszunehmen allein ist der Fall, wenn ein Volk Sagen seiner frühesten Geschichte in das dunkle Zeitalter hinaufrückte, von wo aus keine Ueberlieferung auf die Nachwelt herab kommen konnte.

[2] Daraus, daß ich ein gewisses Faktum nicht in Causalzusammenhang mit einem erweislich-wahren Faktum setzen kann, folgt noch lange nicht, daß es wirklich nicht vorfiel.

oder nicht. Hier findet oft bloße Wahrscheinlichkeit statt. Doch wird, im Ganzen genommen, folgende Regel beinahe immer zutreffen: Eine Sage, in welche eine gewisse Wahrheit allzu offenbar mit Absicht hineingelegt ist, als daß man ihre Verbindung mit dieser Sage für ein Werk des bloßen Zufalls halten könnte, oder eine Sage, durch welche Gegenstände der bloßen Spekulation dargestellt werden, in welcher aber doch andererseits Umstände vorkommen, die ein ächt historisches Gepräge an sich tragen, und von denen man nicht sehen kann, warum sie, wenn die Sage bloß zur Versinnlichung jener Wahrheit erdichtet worden, in sie aufgenommen wären, ist eine wirklich historische Sage, an die eine philosophische Sage nur angeknüpft worden ist.

* * *

Aus den bisherigen Bemerkungen erhellt deutlich genug, wie schwer es dem Geschichtschreiber werden muß, aus einer mythischen Geschichte das Wahre herauszufinden, und wie wenig historischen Gewinn wir am Ende einer solchen Geschichte verdanken, da gerade die wenigen und unbestimmten Nachrichten, die wir aus ihnen herausheben können, vielleicht auch ohne sie zum Theil noch weit klarer und bestimmter (vermittelst des Causalzusammenhangs der gewissen Geschichte mit der ungewissen) hätten entdeckt werden können. Am Ende aber erhalten wir durch jeden Weg, den wir einschlagen, immer nur Bruchstücke einer wahren Geschichte, einzelne Trümmer, die auf einem weiten leeren Felde einsam dastehen, und die man vergebens zu einem Ganzen zu vereinigen sucht. Es genüge uns also, durch jene Sagen, wenn nicht immer unmittelbar, doch mittelbar auf Wahrheit geführt zu werden. Lasset uns auch an diesen Denkmälern der Vorwelt, die eine Reihe glücklicher Zufälle

„im Sturm der Wetter und der Jahre"

erhalten hat, dem Gange der menschlichen Kultur nachspüren, lasset uns in ihnen den kindlich einfältigen Geist der ältesten Welt, der uns aus ihnen entgegenweht, lernen und festhalten, lasset uns endlich auch an ihnen eines der ersten Beförderungsmittel der Bildung unseres Geschlechts mit warmem Herzen verehren.

Zweiter Abschnitt.

Mythische Philosophie.

I.

Begriff, Ursprung, Charakter der mythischen Philosophie.

Die historischen Sagen eines jeden Volks werden mitunter immer zur belehrenden, bildenden Tradition. Lehre und Glauben der Väter pflanzt sich mit ihrer Geschichte von Geschlecht zu Geschlecht fort, keine Wahrheit, keine Sitte ist so heilig, als eine von den Vätern ererbte. Was konnte auch ungebildete Menschen eher zu einer Gesellschaft verbinden, als die Tradition, die Sagen von den gemeinschaftlichen Vätern und ihren Thaten, an denen jeder gleiches Interesse nahm? was eher, als die gemeinschaftlichen Beispiele des Heldenmuths, der Tapferkeit und der Tugend der Vorväter, was eher, als dieselben Sitten, Gebräuche und Gesetze, die sie alle als Verlassenschaft der Väter heilig betrachteten? Noch nach Jahrhunderten sprach in den Sagen der Völker dieselbe Stimme des lehrenden Weisen zu den späten Nachkommen des Stammes, die vor längst verflossenen Zeiten zu ihren Vätern gesprochen hatte, noch nach Jahrhunderten weckte das Beispiel eines Urvaters den späten Enkel zur Tapferkeit, das vor Jahrhunderten den Sohn zum Kampf für die Ehre des Stammes begeistert hatte. — Kurz, durch das Leben aller Völker hin wirkte die Lehre der Tradition unaufhörlich, sie brachte in ungebildete Menschenhorden Harmonie und Einheit, und ward ein sanftes Band, durch welches die Gesellschaft Einer Familie zu Einer Lehre, zu Einem Glauben, zu Einer Thätigkeit verbunden wurde.

Tradition ist es also, was Lehre, Glauben und Sitten eines jeden Volks heiligt; so wie der Vater dem Sohne die Thaten und Schicksale der Väter erzählt, erzählt er ihm auch ihren Glauben und ihre Lehre. Diese Sagen sind ein immer fortgehender Unterricht für ein kindisches Volk, das nicht im Stande ist, die Wahrheit allgemein zu erkennen, dem die Wahrheit durch Geschichte dargestellt werden muß, wenn es sie

verstehen und glauben soll. Wenn also z. B. die Weiseren unter dem Stamme frühzeitig das Bedürfniß fühlten, das große Räthsel der Welt aufzulösen, wenn sie, um die Geheimnisse der Natur zu erklären, frühzeitig unsichtbar wirkende Kräfte und, weil die Phantasie jeder Kraft, die sie sich denkt, gerne Leben und Persönlichkeit verleiht, höhere Wesen in Verbindung mit der Welt dachten, wenn sie eben diesen Glauben zum Glauben ihres Volks weihten, wie wird wohl dieser Glaube anders fortgepflanzt, als wie die Geschichte, zugleich mit der Geschichte, in Geschichte gekleidet, durch Geschichte versinnlicht? Der Sohn empfing also die Lehre der Väter vom Vater als Geschichte, und dieser lebendige, von Mund zu Mund fortgehende Unterricht enthielt die erste und älteste Philosophie des Volks, im mythischen Gewande dargestellt.

Mythische Philosophie war also ursprünglich die auch unter ungebildeten Stämmen mündlich fortgepflanzte Lehre, die vom Vater auf den Sohn, von diesem auf den Enkel als ein heiliges Erbtheil herabkam. Eine Philosophie, die mündlich fortgepflanzt wird, verliert schon dadurch sehr viel von derjenigen strengen Präcision, die einer späteren schriftlich fortgepflanzten Philosophie eigen ist. Die mündliche Philosophie ist feuriger, reicher, lebendiger, da hingegen schon der Gebrauch der Schrift den Menschen an eine kältere, beharrlichere, eindringlichere Untersuchung gewöhnt; jene überredet, diese überzeugt mehr, jene ist mehr ergötzend, diese mehr belehrend, jene ist mehr für die Einbildungskraft, diese mehr für den Verstand berechnet [1]. Wollte man sich des Ausdrucks: Mythus, mythische Philosophie, in einem unbestimmten Sinne bedienen, so könnte man alle Philosopheme, welche die Eigenschaften jener mündlich fortgepflanzten Philosophie an sich tragen, unter jenem Namen begreifen. Im bestimmteren, richtigeren Sinne aber erstreckt sich die Bedeutung des Wortes Mythus nur auf geschichtliche oder geschichtähnliche Darstellung, und insofern ist Mythus von Allegorie und Parabel hinlänglich unterschieden [2].

[1] Vergl. Mendelssohns Jerusalem.

[2] Allegorische Philosopheme könnte man nur insofern mythische Philosopheme nennen, als Allegorien ebenfalls dem Geist der ältesten Welt angemessen sind.

Die Philosophie der ältesten Welt ist überhaupt eine ganz unter den Bedingungen der Sinnlichkeit stehende Philosophie. Da nämlich der Mensch zuerst am Leitbande der Erfahrung in das unendliche Reich der Begriffe eintritt, so werden seine ersten Begriffe alle, auch diejenigen nicht ausgenommen, welche ihren letzten Grund in seinem Vorstellungsvermögen haben, mehr oder weniger sinnlich. Hiezu kommt die eigenthümliche Beschaffenheit seiner noch ungebildeten Sprache, die er sich zwar durch Thätigkeit seines Verstandes, aber doch nur durch Vermittlung der Sinnlichkeit erwarb. Die älteste Sprache der Welt hat daher keine andere als sinnliche Bezeichnung der Begriffe. Es wird dem kindischen Menschen nicht sehr leicht, für einen nichtsinnlichen Begriff ein eigenthümliches, von andern schon vorhandnen Bezeichnungen ganz unabhängiges Zeichen zu erfinden, und da seine bisherigen Worte Bezeichnungen sinnlicher Gegenstände sind, so ist zu erwarten, daß auch das Zeichen eines nichtsinnlichen Begriffs sinnlich wird.

Was Wunder also, wenn die älteste Philosophie auch durch

Allein, wenn man anders bestimmte Begriffe von Mythus und Allegorie aufstellen will, müssen beide genau unterschieden werden. Geschichtliche oder geschichtähnliche Darstellung ist ein wesentliches Merkmal des Mythus, da sie hingegen zur Allegorie nicht nothwendig erfordert wird. Allegorie besteht in Vergleichung. Nun stellt ein Mythus die Wahrheit entweder unmittelbar oder mittelbar dar. Zu einem Mythus von der erstern Art aber wird Vergleichung nicht nothwendig erfordert, in einem Mythus von der letztern Art aber findet gar keine Vergleichung statt: „neque enim (sagt Hr. Dr. Storr ganz richtig in der Abhandlung de parabolis Christi §. V) fabulae (quae universe doctrinam aliquam illustrat) similitudo est cum doctrina, quam exprimit, quia hujus subjecto et praedicato tanquam generi subsunt subjectum et praedicatum fabulae. Sed genus et species vel individuum quoque non possunt dici similitudinem inter se habere". Durch jenes Merkmal (des Geschichtlichen) wird der Mythus ebenso von der Parabel unterschieden (s. Hrn. Dr. Storr §. II und die von ihm angeführten Schriftsteller). In der Parabel setzt man ein Faktum, einen Gegenstand nur als möglich voraus, im Mythus wird er als wirklich angenommen und historisch dargestellt. Menenius Agrippa (Liv. L. II, c. 32) bediente sich eines Mythus, Paulus (I. Cor. 12, 12—27) nur einer Parabel (Storr l. c.). Bisweilen aber kann auch ein Mythus zur Allegorie werden, wenn er nämlich zu den zusammengesetzten Fabeln gehört. S. Lessings Abhandlung über die Fabel, S. 114. Storr p. 9.

Sprache und Darstellungsart sinnlich wird. Nehmen wir nun aber auf die obige Bestimmung des Worts Mythus Rücksicht, so kann eine philosophische Wahrheit auf gedoppelte Art geschichtlich versinnlicht werden.

Man kann eine Wahrheit selbst unmittelbar, aber unter sinnlichen Bestimmungen geschichtähnlich darstellen. Eine solche Darstellung ist dem Geist der ältesten Welt ganz gemäß. Die Darstellung irgend einer Wahrheit kann im Munde eines kindischen Menschen nicht abstrakt, nicht bestimmt-philosophisch werden. Er sucht eine jede Wahrheit, die er vortragen will, anschaulich zu machen und der Sinnlichkeit nahe zu bringen. Dieser Zweck wird durch eine streng dogmatische Darstellung nicht erreicht. Ein Satz, der im Munde eines spätern Philosophen mit wenigen Worten ausgedrückt uns verständlich genug wird, muß, jener Darstellung zufolge, in allen seinen einzelnen Begriffen versinnlicht werden. Oft ist es bei jener Darstellung nicht nur um Bezeichnung der Begriffe zu thun, sie soll, wie die Lehrart des Sokrates, die Begriffe oft erst gleichsam entbinden und ans Licht hervorziehen. Ein Philosoph der ältesten Welt kann auf Ideen geleitet werden, die seiner Seele noch ganz fremd sind, die noch keinen vollständigen Gehalt, noch keinen vollen Sinn und Bedeutung für ihn haben, die er sich nur dadurch eigen machen kann, daß er sie an sinnliche Zeichen, an schon vorher gefaßte sinnliche Begriffe anknüpft. Wollte also z. B. ein denkender Weiser den für ihn so erhabenen Gedanken von übersinnlichen Urhebern (nicht: Schöpfern) der Welt sich verdeutlichen, so war ihm der kurze Satz: die Götter haben die Welt aus dem Chaos gezogen, nicht hinreichend dazu, sondern seine Einbildungskraft schuf ihm ein lebendiges Gemälde des Chaos, aus dem die Welt hervorging, sie bildete ihm eine ganze Geschichte des allmählichen Ursprungs des Himmels und der Erde, sie stellte es ihm vor Augen, wie ein Theil der Welt nach dem andern durch Wirkung der Götter sich entwickelt, wie sich die Elemente scheiden, die Erde allmählich aus der Tiefe des Chaos emporsteigt, nun zuerst anfängt zu vegetiren und organische Wesen hervorzubringen, nun die Gestirne zu leuchten anfangen und Sonne und Mond Herrscher des

Tags und der Nacht werden, die Vögel des Himmels in der Luft, die Fische im Wasser leben und weben, zuletzt die Krone der Schöpfung, der Mensch, auftritt, nach dem Bilde höherer Geister geschaffen, Hauch der Götter im Gebilde der Erde.

Man kann aber auch eine Wahrheit mittelbar durch Geschichte darstellen. Es ist gedenkbar, daß unter einem Volke, dessen Geist, Charakter und Sprache noch sehr wenig ausgebildet ist, einzelne sind, die das Bedürfniß zu philosophiren in einem hohen Grade fühlen. Die Ideen, die in ihnen durch die ersten hierin gemachten Versuche allmählich erzeugt werden, eilen der Kultur des übrigen Volks und vorzüglich der Sprache desselben weit voran. Diese insbesondere wird für jene Weiseren unter dem Volke eine mächtige Fessel, von der sie sich niemals ganz und nur mit der größten Mühe hie und da losmachen können. Wir können überdieß annehmen, daß sie ihre Ideen selbst nicht vollkommen entwickelt sich zu denken im Stande sind, daß ihnen unzähligemal nicht deutliche Begriffe, sondern nur dunkle Ahnungen der Wahrheit vorschweben, die (weil sie noch auf keinen festen und deutlich erkannten Grundsätzen beruhen) schnell vorüberschwinden und für sie ganz verloren seyn können, wenn sie nicht durch irgend etwas festgehalten, wenn sie nicht, wenigstens als Ahnungen ausgedrückt, so viel möglich anschaulich gemacht und der Sinnlichkeit nahe gebracht werden. Jene Philosophen der ältesten Welt müssen also wenigstens versuchen, dasjenige, was sie fühlen, was sie empfinden, auszudrücken. Allein es muß ihnen schwer werden, ihre Empfindung mit der erforderlichen Wahrheit, Lebhaftigkeit und Klarheit auszudrücken, wenn sie nicht auch zugleich ein Subjekt, in welches sie ihre Empfindung hineinlegen können, bezeichnen und darstellen. Der Charakter der ältesten Welt ist überhaupt Sinnlichkeit. Die Sinnlichkeit aber versteht sich nicht auf Abstraktionen und todte Begriffe, alles muß ihr als ein einzelnes Bild lebendig erscheinen. Wenn also auch ein solcher denkender Weiser nicht die ihm dunkel vorschwebende Wahrheit selbst, sondern nur die Ahnung derselben, das Gefühl der Wahrheit in ihm ausdrücken will, so kann er dieß nicht abstrakt, sondern er muß es nothgedrungen

ganz anschaulich, als in irgend einem Subjekt vorhanden, geschichtlich darstellen.

Auf diese Art entstanden alle Mythen, Allegorien, Personifikationen[1] der ältesten Philosophie, die man nur selten aus dem rechten Gesichtspunkte betrachtet hat. Man hielt sie für künstlich beabsichtigte Poesien, für bloße Uebungen des Dichtungsvermögens, für freiwillige lusus ingenii, die man aus demselben Gesichtspunkte betrachten dürfte, aus welchem man spätere Nachahmungen jener ältesten Art zu philosophiren gewöhnlich beurtheilt. Nicht Werk der Kunst, sondern Werk des Bedürfnisses war jene versinnlichte Philosophie[2]. Hatte z. B. irgend ein denkender Weiser den Zweck, ein sinnliches Volk zu belehren, welchen Weg, seine Lehre ihm näher zu bringen, konnte er erwählen, als den Weg der Geschichte? Wollte der Gesetzgeber eines Volks diesem die Idee von einem oder mehreren außerhalb der Welt befindlichen Wesen, von denen die Welt abhängig und denen die Menschen Verehrung schuldig seyen, versinnlicht darstellen, konnte er dieß leichter thun, als wenn er diese Lehre an die historischen Sagen des Volks anknüpfte, ihnen die heiligen Namen der Väter vorsetzte, und sie auf diese Art dem Volk nicht nur ehrwürdiger, sondern auch anschaulicher und deutlicher machte? Wenn wir aber den Geist der ältesten Welt überhaupt kennen, so werden wir es ganz natürlich finden, daß selbst diejenigen, die zuerst über höhere Gegenstände nachzudenken anfingen, nicht nur etwa zum Behuf für ein sinnliches Volk, sondern auch zu ihrem eigenen Behuf das Gewand der Geschichte für ihre Philosopheme wählten, daß sie selbst hiezu ihr Mangel an vollkommen entwickelten Begriffen,

[1] Auch diejenigen unter den ältesten griechischen Philosophen, die den Ursprung und die Veränderungen der Welt bloß nach dem Naturmechanism erklärten, schoben doch den mechanischen Kräften der Natur immer wieder etwas Persönliches, wenigstens durch die Darstellung, unter. Wie leicht gingen daher diese Philosopheme in der spätern Mythologie in Theogonien u. s. w. über.

[2] S. Heynes mythol. Abhandlung in den Nov. Comm. soc. Gott. Opusc. Acad. Not. ad Apollod. u. s. w. und Prof. Paulus, in der sehr merkwürdigen Abhandlung über klimatische Verschiedenheit im Glauben an Religionsstifter (Memorab. St. I, S. 136).

an festen Grundsätzen, an Zeichen abstrakter Vorstellungen nöthigte, daß sie selbst gezwungen waren, das Dunkle ihrer Vorstellungen, das Geheime ihrer Ahnungen durch das Licht einer sinnlichen Darstellung aufzuhellen [1].

[1] Späterhin haben Philosophen, um ihren Philosophemen mehr ästhetische Kraft zu geben, jenes reizende Gewand der ältesten Philosophie kopirt, aber diese müssen eben deßwegen von jenen genau unterschieden werden. Auch Platon scheint mehrmals zu der sinnlichen Darstellung seiner Philosophie genöthigt gewesen zu seyn. Man wandelt oft mit ihm in einem gewissen Helldunkel, voll hoher Ahnungen der Wahrheit, oft beruhen bei ihm selbst seine erhabensten Begriffe mehr auf ahnendem Gefühl, als auf klarer Erkenntniß. Er hat in gedoppelter Rücksicht mythische Philosopheme, einmal, weil er durch eigne Dichtungen seine Philosopheme versinnlichte oder sie wenigstens geschichtähnlich darstellte, und dann, weil er seine Spekulationen häufig an die schon vorhandenen Mythen seiner Nation, an Bilder der Dichter und des Volksglaubens anknüpfte, wie Garnier (Discours sur l'usage, que Platon a fait des fables) und neuerlich Eberhard gezeigt haben. — Ich unterscheide ferner allgemeine Ursachen der mythischen Philosophie, d. h. solche, welche die Philosophie der ältesten Welt und die Philosophie aller noch im Kindesalter stehenden Völker überhaupt zur mythischen Philosophie machten, und besondere Ursachen derselben, d. h. solche, die bei gewissen Völkern insbesondere zum Ursprung der mythischen Philosophie oder zum Ursprung gewisser Arten von Mythen vorzüglich beitrugen. Mehrere Schriftsteller glaubten den Ursprung der mythischen Philosophie dadurch erklären zu können, daß sie behaupteten, Mythen seyen unter dem Zweck erdichtet worden, die Wahrheit vor dem Volk zu verheimlichen. Allein gesetzt auch, daß unter einzelnen Völkern einzelne Mythen unter diesem Zweck erdichtet wurden, so ist dadurch doch der erste Ursprung der mythischen Philosophie noch nicht erklärt. (S. Heyne, de orig. et caussis fabul. Homer. in Nov. Comm. soc. Gott. T. VIII, p. 38). Ueberhaupt ist das „Räthselhafte" nicht ein nothwendiges Ingrediens des Mythus, wie einige Ausleger zu glauben scheinen. Andere geben die hieroglyphische Schrift und Sprache als eine Hauptquelle mythischer Dichtungen an. Versteht man unter Mythologie nur eine polytheistische Mythologie, so hat allerdings Mendelssohn (Jerusalem S. 72) unwidersprechlich gezeigt, daß die Bilderschrift zwar nicht erste Quelle des polytheistischen Aberglaubens war, aber doch zur Ausbreitung desselben sehr vieles beitrug. Redet man von der Mythologie als Gattung, so ist zwar ganz richtig, daß, wenn von einem Volke Hieroglyphenschrift gebraucht wurde und eine Wahrheit in Hieroglyphen ausgedrückt werden sollte, dieß vielleicht nicht leichter geschehen konnte, als wenn die Lehre zuvor in einen Mythus gekleidet wurde. Daß umgekehrt aus Hieroglyphen Mythen entstehen konnten, ist auch wahr, nur gehört dieß alles nicht unter die allgemeinen Untersuchungen über den Ursprung der Mythologie. Die allgemeinen Ursachen der mythischen Philosophie liegen

Wenn also z. B. ein denkender Weiser, den die Last des Lebens drückte, und der in kummervollen Zweifeln über menschliches Schicksal vertieft, im Innersten der Seele wohl fühlte, wo das Elend, unter dem die Menschheit seufzt, herstamme, den Ursprung dieses Elends erklären wollte: konnte er, der zwar diesen Ursprung in einer lichten Stunde vielleicht lebhaft genug ahnete, aber nicht nach deutlichen Begriffen erkannte, den Satz, daß das Elend der Menschen vorzüglich von ihrer Unzufriedenheit mit dem Gegenwärtigen, von ihrer beständigen Begierde nach immer höherer Glückseligkeit, höherer Erkenntniß, höherer Freiheit herstamme, ohne weiteres ganz abstrakt sich denken und ganz abstrakt ihn darstellen? Mußte er nicht vielmehr, um doch seinem Bedürfnisse, über den Ursprung des menschlichen Elends nachzudenken, einige Genüge zu thun, vorerst seine eignen Gefühle, seine eignen Ahnungen aufzuhellen suchen, und wie konnte er dieß anders, als wenn er sich selbst gleichsam seine eigne Geschichte erzählte? Er führt also gleichsam sich selbst zurück unter die Bäume der Urwelt zu den Erstgebornen des Menschengeschlechts, und erneuert hier die süßen Erinnerungen der wonnevollen Tage, in denen er den ersten goldnen Traum des Lebens träumte. Hier siehst du die Menschen, wie sie zuerst glückselig in ihrer Unwissenheit, froh in ihrer Unschuld, sorglos wegen der Zukunft, nicht ahnend höhere Dinge, nicht lüstern nach höherer Würde, nach weitergehender Erkenntniß, nach uneingeschränkter Freiheit, auch das Böse zu vollbringen, die ersten Tage goldner Glückseligkeit in einem Paradiese verlebten. Nun erinnert er sich selbst mit tiefer Wehmuth an die ersten Schritte, die er einst aus dem goldnen Land des Friedens und der Ruhe that, und eröffnet eine Aussicht auf sein eignes Leben voll Kummer und Angst, voll Zweifel und Ungewißheit. Hier, indem du in seine Seele blickst, läßt er dich den traurigen Uebergang des Menschen aus dem glückseligen Stande der Unschuld mit ansehen: du siehst, wie zuerst der unglückselige Gedanke der Freiheit und des Ungehorsams gegen die Götter, die unselige Hoffnung eines höhern Zustandes, die traurige

einzig und allein im sinnlichen Charakter der ältesten Welt. Uns war es nur darum zu thun, einige Hauptzüge desselben vorzüglich herauszuheben.

Begierde nach göttlicher Erkenntniß [1] in der Seele des Menschen sich entwickelt, und dann, wie er traurig, in seiner Erwartung getäuscht, zum Lohn seines Ungehorsams ein Leben voll Kummer und Elend, voll Sorge und Wechsel von Furcht und Hoffnung, und zuletzt den Tod, der ihn, wenn er sich lange müde gekämpft hat, wie ein erbarmender Freund aus dem Gedränge des Lebens hinwegnimmt, und ihn, der unsterblich zu werden wähnte, wieder in Staub verwandelt [2], vor sich sieht; — wahrlich eine Geschichte voll tiefen Gefühls, voll langer Trauer über menschliches Elend, die sich in einer finstern Aussicht des klagenden Weisen auf das endliche Ziel aller menschlichen Müh' und Arbeit, wie verzweifelnd, endet.

Eine solche Geschichte, durch die irgend eine Wahrheit versinnlicht wird, kann, wenigstens den Hauptumständen nach, wahre Geschichte seyn. In diesem Fall heißt das Philosophem, das eine Wahrheit auf diese Art darstellt, insofern wenigstens mythisches Philosophem, als man einerseits die Bedeutung des Worts Mythus auch auf wahre Geschichte ausdehnen kann, andrerseits mythische Philosopheme allenfalls auch überhaupt solche nennen kann, die eine Wahrheit, versinnlicht im Geiste der alten Welt, darstellen. Da aber doch, wenn ein Philosophem in eine wahre Geschichte gekleidet wird, gewöhnlich wenigstens Nebenumstände geändert werden, so kann ein solches Philosophem auch in dieser Hinsicht mythisch genannt werden. Wenn aber die (wahre oder erdichtete) Geschichte, durch welche die Wahrheit dargestellt wird, eine wirklich durch Tradition erhaltne Geschichte ist, oder wenigstens das Gewand der Sage erhalten hat [3], heißt das Philosophem auch in dieser

[1] Auch Hesiods Pandora hat ihren Namen daher, daß ihr die Götter ihre Gaben verliehen. Prometheus ist ein großer Menschencharakter; selbst dem Herrscher der Götter entwendet er Gaben, die nur Gaben der Unsterblichen seyn sollten. Durch diese, sowie durch die obigen Sagen, wird die Menschheit im Stillen herrlich geehrt.

[2] Dieser letzte Zug des Gemäldes ist es vorzüglich, der mir den neuen Gesichtspunkt für diese Sage (daß sie nämlich die Klage eines zweifelnden Weisen enthalte) empfohlen hat.

[3] Dieß kann sehr leicht geschehen, wie an mehreren Beispielen aus Platon gezeigt werden könnte.

Rücksicht mythisches Philosophem. Ist die Geschichte durchaus gedichtet, so ist das Philosophem ebenfalls mythisch, nach dem gewöhnlichsten Sprachgebrauch des Worts. Die weiteren Unterscheidungen, die in diesem Falle noch eintreten, sind zum Zweck der gegenwärtigen Untersuchung nicht nothwendig erforderlich.

II.

Verschiedener Inhalt der mythischen Philosophie.

Das Mythische an einem mythischen Philosophem betrifft, dem bisher Gesagten zufolge, bloß die Form des Philosophems. Der durch einen Mythus versinnlichte Satz mag wahr oder falsch seyn, der Mythus bleibt auf jeden Fall. Vom Inhalt der mythischen Philosophie haben wir also nur insofern zu reden, als ein verschiedner Inhalt in einem ganz verschiednen Verhältniß zum Mythus stehen kann. Die Philosophie der ältesten Welt aber fügt sich desto leichter zum mythischen Gewand, da sie oft Werk der bloßen Dichtung ist, und höchstens durch ihren Ursprung zur Philosophie wird. Nirgends geht sie auf bestimmte Begriffe und Grundsätze zurück; dunkel nur wirken in ihr die Gesetze des Verstandes und der Vernunft, und wenn es hoch kommt, sind es nur ahnungsvolle Blicke, die sie ins Heiligthum der Wahrheit wirft. Die Einbildungskraft vorzüglich ist es, unter deren Leitung sie sich ein eigenthümliches Reich der Dichtung verschafft, unter deren Leitung sie auch in das Gebiet des Uebersinnlichen hinüberschwärmt. Lasset uns dieß durch einzelne Bemerkungen über einzelne Arten von mythischen Philosophemen deutlicher machen.

In den theoretischen Mythen tritt oft an die Stelle eigentlicher Naturerklärung eine bloß gedichtete Erklärung. Der sinnliche Mensch will keine tiefeingreifende Erklärung irgend einer Erscheinung. Ein Bild, durch das sie ihm näher gebracht wird, eine einfache Sage, an die er sich, so oft er jene wahrnimmt, erinnern kann, ist für ihn befriedigend genug. An die Stelle der Erklärung tritt daher oft der bloße Versuch, eine gegebne Erscheinung von einem Faktum aus der frühesten Geschichte

der Welt abzuleiten. Auch dann, wenn eine Erscheinung wirklich erklärt werden soll, wird sie nicht ihrem Ursprung überhaupt nach, sondern ihrem allerersten Ursprung nach erklärt. Lieblich z. B. ist der Zauber der Liebe in den Mythus gehüllt. Die Götter bauten das Weib vom Fleisch und vom Gebein des Mannes, deßwegen sind beide, Mann und Weib, nur Eines. Eben so erklärt Aristophanes bei Platon, in einer den Geist der mythischen Philosophie athmenden Dichtung, die Erscheinungen der Liebe, „das verstummende Staunen zweier liebenden Seelen, die einander fanden, ihre dunkle aber unüberwindliche Ueberzeugung, daß sie Eines seyen, und daß sie sich ewig nimmer trennen werden", durch ein ähnliches Faktum der frühesten Menschengeschichte [1]. Aber, sind durch diese beide Mythen die Erscheinungen der Liebe wirklich erklärt, oder vielmehr, sollten sie durch sie erklärt werden? Gewiß nicht! Nach den Mythen der Grönländer sind Mond und Sonne zwei leibliche Geschwister. „Malina, die Schwester, wurde von ihrem Bruder im Finstern verfolgt, sie wollte sich mit der Flucht retten, fuhr in die Höhe und ward zur Sonne; Anninga fuhr ihr nach und ward zum Monde; noch immer läuft der Mond um die jungfräuliche Sonne umher in der Hoffnung sie zu haschen, aber vergebens". Ist dadurch wirklich der Lauf der Sonne und des Monds erklärt, und sollte er dadurch wirklich erklärt werden? Gewiß ebenso wenig, als in den Mythen desselben Volks das Abnehmen des Monds durch eine Ermüdung und Abzehrung desselben auf dem Seehundsfange erklärt ist, oder erklärt werden sollte. Der Mensch sucht, damit er unter den tausendfältigen Erscheinungen der Welt sich nicht selbst verliere, diese, so viel möglich, sich zuzueignen, sich mit ihnen vertraut und unter ihnen gleichsam einheimisch zu machen. Dieß kann er nicht anders, als wenn jeder Erscheinung etwas in ihm entspricht, wenn er in sich selbst etwas hat, das die Erscheinungen mit ihm in Beziehung setzt — sey es nun ein Bild oder ein Begriff. Der sinnliche Mensch begnügt sich mit dem Bilde. Nur durch Bilder seines Lebens, seiner Sitten, seiner Handlungsweise knüpft er die Erscheinungen

[1] Plat. Opp. ed. Bipont. T. X. in Sympos. p. 201.

an sich an, die ganze Natur ist für ihn Ein Bild, durch das sie seinem eignen Ich gleichsam assimilirt wird. Erwacht der Mensch zu höherer Thätigkeit, so verläßt er Bilder und Träume der Jugend, und sucht die Natur seinem Verstande begreiflich zu machen. Vorher war er Freund oder Sohn der Natur, jetzt ist er ihr Gesetzgeber, vorher suchte er in der ganzen Natur sich zu empfinden, jetzt sucht er die ganze Natur in sich selbst zu erklären, vorher suchte er im Spiegel der Natur sein Bild, jetzt sucht er das Urbild der Natur in seinem Verstande, der der Spiegel des Ganzen ist.

Nur in der griechischen Mythologie finden sich auch ächte Naturerklärungen, die den Causalzusammenhang einer einzelnen Erscheinung geschichtlich darstellen. Selbst bei Philosophemen über die Gesetzmäßigkeit der Natur überhaupt oder über einzelne Gesetze derselben hat die griechische Sinnlichkeit ihr Recht nicht aufgegeben [1]. Sie suchte wenigstens die Naturgesetze selbst zu personificiren und ihren Zusammenhang mit der materiellen Natur durch einen Mythus zu versinnlichen. Auch die immanenten Erklärungen des Ursprungs der Welt, die in der ältesten griechischen Philosophie vorkommen, und die Resultate eines tiefern Denkens über dieses Problem sind, als die frühern Philosopheme, welche die Welt nur durch Causalität höherer Wesen aus dem Chaos sich entwickeln lassen [2], fügten sich unter den Händen der griechischen Dichtung

[1] Hier gehört z. B. der griechische Mythus, daß Kronos, Sohn des Uranos, seinem Vater die Zeugungsglieder abgeschnitten und ins Meer geworfen habe, aus dem vergossenen Blut aber Aphrodite entstanden sey. Hiedurch soll nämlich der Stillstand der Natur in Hervorbringung neuer Dinge (nicht neuer Formen, wie Hermann im Handbuch der griech. Mythologie, Th. I, S. 40 behauptet) ausgedrückt werden. Die tiefe Wahrheit liegt in dem Mythus, daß die Natur der Substanz nach immer dieselbe bleibe und nur die Form ändere. Auf diese bezieht sich der damit verbundene Mythos vom Ursprung der Venus. Das Quantum der Substanz wollte die Natur ferner weder vermehren noch vermindern, aber die Form sollte jetzt erst noch durch den mannigfaltigsten Wechsel zur schönsten Form ausgebildet werden. Vgl. Heyne de Theogon. Hesiod. p. 40.

[2] Zum Begriff von Schöpfern der Welt erhob sich die früheste Philosophie noch nicht. Die ältesten Kosmogonien der ältesten Völker beginnen alle mit dem Chaos. Aber Götter sind nicht aus reinem Interesse der Vernunft (um auch den Stoff

zum mythischen Gewande. Die Kräfte der Natur, die die Welt aus dem Chaos emportrieben, wurden zu lebendigen Wesen (s. z. B. Aristoph. in avib. v. 597), und die successive Entwicklung der einzelnen Theile der Welt formte sich von selbst zur Geschichte.

Nirgends aber läßt sich der ganz natürliche Ursprung der mythischen Darstellung leichter begreifen, als bei psychologischen Mythen. Will der sinnliche Mensch Gedanken, Gefühle, Empfindungen darstellen, so muß er gleichsam sich selbst darstellen. Für die Gegenstände des innern Sinns hat er keine Bezeichnungen, als solche, die von Gegenständen des äußern Sinns hergenommen sind. Die Analogie beider ist für ihn desto leichter aufzufinden, da lebhafte Empfindungen bei jedem Menschen, vorzüglich aber bei Söhnen der Natur mit körperlichen Empfindungen verbunden sind [1]. Diese haben nie gelernt, ihre Empfindungen zurückzuhalten, sie haben nicht von jeder Empfindung lange vorher, ehe sie in ihnen entstand, Schilderungen und Zergliederungen genug gehört, sie wissen mit ihren Empfindungen keine psychologischen Experimente anzustellen. Rein und lauter bricht daher immer der Strom ihrer Empfindungen hervor, und wir wissen, daß beinahe jede Wirkung ihrer Seele zuletzt auf Empfindung zurückgeht. Jedes Gefühl der Freude oder des Schmerzes, der Liebe oder des Hasses, des Zorns oder der Sanftmuth drückt sich

der Welt als Wirkung ihrer Causalität zu betrachten) in sie aufgenommen. Sie setzen vielmehr alle einen Stoff der Welt schon voraus, und bekümmern sich um seinen Ursprung weiter nicht. Der frühesten Philosophie fällt es schwer, den empirischen Zusammenhang der Erscheinungen aus den Naturkräften zu erforschen. Sie läßt also, um die Untersuchung sobald als möglich zu vollenden und allen weitern Fragen durch einen transcendenten Machtspruch ein Ziel zu setzen, lieber gleich höhern Wesen die Welt aus dem Chaos ziehen.

[1] „Quod in hominum natura omnino positum esse videmus, ut sensuum et affectionum animi ac commotionum multo maturior in pueris oratio aliqua sit, quam rationis et intelligentiae, idem in populis barbaris et agrestibus fieri audimus, ut intra ea, quae appetunt aut metuunt, quibus gaudent ac dolent, primus eorum sermo se contineat, utque is multo cum corporis motu ac gestu et clamore incondito vocisque magna intentione coniunctus sit“. Heyne de efficaci ad disciplinam publicam privatamque vetustissimorum poetarum doctrina (Opusc. Acad. Vol. I, p. 168).

durch ihren Körper aus. Der Mensch freut sich, sein Herz wird weit; er ist mitleidig, seine Eingeweide bewegen sich; er zürnt, seine Nase schnaubt; er begehrt einen Gegenstand, sein Herz neigt sich zu ihm hin. Wie treffend ist also z. B. das Streben der Liebe in dem Mythus vom Ursprung des Weibs ausgedrückt. „Wunsch und Verlangen drängten Adams Brust, als wollten sie aus ihm selbst ihm hervordrängen, was ihm mangelte — — los riß sich eine seiner Rippen (so fühlt ers träumend), und neben ihm stand ein Geschöpf, das ihm gleich war“ [1]. Wie psychologisch-richtig ist im Mythus vom Baum der Erkenntniß die Darstellung des traurigen Zustandes, in dem sich der Mensch nach dem ersten Gebrauch seiner Freiheit befand. „Da standen die Menschen, aufgethan waren ihre Augen, sie sahen sich nackt, und deckten die Blöße mit einem — Feigenblatt. Des Abends wandelte die Stimme der Götter im Garten, da bargen sie sich hinter die Bäume“. Konnte die trostlose Lage, in welche die Menschen sich selbst versetzt hatten, der Mangel an so vielen Dingen, die zu ihrer Erhaltung nothwendig waren, die traurige Unbekanntschaft mit der Natur und ihren Gesetzen, sowie das niederschlagende Bewußtseyn derselben, wahrer und getreuer, als durch diese aus der Seele jener Menschen gleichsam herausgenommenen Züge dargestellt werden?

Immanente Naturerklärungen sind in den Mythen der ältesten Welt viel seltner anzutreffen, als transcendentale. Das Princip der trägen Vernunft war es, das den Menschen zuerst dazu bewog, etwas, dessen Erklärung er schwer fand, durch etwas zu erklären, was er noch weit weniger begriff, das ihm aber auf der einen Seite eben deßwegen, weil es ihm unbegreiflich war, Ruhe verschaffte und allen weitern Nachforschungen ein Ende machte, auf der andern Seite aber doch einem andern Vermögen seiner Seele einen weiten Spielraum freier und ungehinderter Thätigkeit eröffnete. Trat nämlich bei transcendentalen Naturerklärungen vorzüglich auch die Einbildungskraft ins Mittel, so war es dieser nicht genug, nur dunkle und verborgene Kräfte, die ihr in

[1] Paulus im neuen Repert. Th. II, S. 223.

dieser Unbestimmtheit, in welcher sie die ersten Naturerklärungen zu Grunde legen, wenig frommten, in der übersinnlichen Welt zu wissen, diese Kräfte sollten persönliche Wesen seyn, und diese persönlichen Wesen sollten nicht isolirt und voneinander unabhängig wirken, sondern in einem unsichtbaren, nur ihr zugänglichen Reiche, das seine bestimmte Verfassung und Gesetze hatte, vereinigt seyn. Hatte der Mensch freilich einmal geahndet, daß noch außer den Erscheinungen etwas vorhanden sey, das sein Aug nicht gesehen und sein Ohr nicht gehört habe, hatte er einmal den Causalzusammenhang einer Erscheinung mit der andern, die Erzeugung einer Kraft aus der andern, die Zerstörung einer Erscheinung durch die andre übernatürlich erklärt, was Wunder, daß er die ganze Natur um sich her belebte, was Wunder, daß, in je mannigfaltigern Gestalten sich die Natur ihm offenbarte, desto reicher und mannigfaltiger seine Mythologie sich ausbreitete. Sobald jener Glaube an unsichtbar-wirkende Wesen Volksglaube ward, entstanden im Munde des Volks immer mehrere Sagen von menschenähnlichen Verhältnissen jener Wesen untereinander, von Abstammung des einen vom andern, von besondern Wirkungen der Götter auf die Sinnenwelt. Da sich jedes ungebildete Volk so gerne zum Mittelpunkt macht, auf den sich alles, auch die unsichtbare Welt, bezieht, so werden jene Göttersagen durchaus in seine Geschichte verwebt, und die Mythologie geht in den ganzen Geist der Künste und Wissenschaften des Volks über.

Transcendentaler Mythus ist überhaupt Darstellung eines transcendentalen Gegenstandes durch ein gedichtetes Faktum in der Zeit. Entweder wird nun wirklich ein transcendentaler Gegenstand in die Sinnenwelt versetzt, indem er durch ein Faktum der Welt oder Menschengeschichte dargestellt wird, oder wird er nur insoferne mythisch dargestellt, als er seinem Ursprung, seinen Wirkungen und allen seinen Bestimmungen nach wenigstens unter den Bedingungen der Sinnenwelt erscheint und durch Geschichte oder geschichtähnlich dargestellt wird. Ueberhaupt tragen alle transcendentalen Mythen der ältesten Welt das Gepräge der Sinnlichkeit. Der Mensch z. B., insofern er intelligibles Wesen ist, wird vom Menschen als Erscheinung niemals getrennt.

Der belebende Hauch (gleichsam das Phänomenon des Dings an sich, das der Mensch nicht erkennt) ist, wie alle alten Sprachen der Welt zeigen, dem kindischen Menschen nicht nur Bild der Seele, sondern die Seele selbst. Der ätherische Hauch der Götter, der Funke des Prometheus ist nach den ältesten Mythen Princip des höhern Lebens im Menschen.

Ganz natürlich ist es übrigens, daß nach Verschiedenheit der äußern Verhältnisse eines Volks auch seine auf die Natur sich beziehende Mythologie ganz verschieden wird. Ein Volk, das unter reinem Himmel, auf einer lichten Höhe der Welt lebt, wo die Natur sich in ihrer höchsten und schönsten Wirksamkeit zeigt und die Aufmerksamkeit der Menschen durch einen beständigen Wechsel ihrer Erscheinungen und die mannigfaltigsten Veränderungen in ihren schönsten und sanftesten Formen auf sich und ihre Thätigkeit zu fesseln weiß, wird gerne im Kreis dieser gütigen Mutter weilen, gerne ihrem stillen Gang und ihrem geheimen Wirken nachforschen, im Genuß ihrer Schönheit leicht die Schwierigkeiten dieser Nachforschung vergessen, und endlich, wenn das Bedürfniß des Verstandes zu dringend wird, als daß es fernerhin abgewiesen werden könnte, sich doch von ihr so wenig als möglich entfernen und seine übernatürlichen Dichtungen aus den transcendentalen Regionen in das Gebiet der Natur gleichsam herabzaubern. In einer traurigern Gegend der Welt aber, in dunkeln, ungeheuern Wäldern, oder in öden von der Sonne versengten Erdstrichen, wo der Mensch, sich selbst gleichsam verlierend, ins Unermeßliche ausschweift, kann die Mythologie keine andre als die abenteuerlichste Gestalt und das Gepräge der überspanntesten oder erhitztesten Einbildungskraft erhalten.

Unter jedem Volke wird die polytheistische Mythologie zuletzt zum bloßen Gegenstand der Phantasie. Sie bleibt als etwas, das, von den Vätern ererbt, in Geist, Charakter, Sitten und Gesetze des Volkes übergegangen ist, noch lange, während die empirische Naturerklärung große Fortschritte macht. Der Künstler, der eine Bildsäule der Venus verfertigte, dachte nicht an den ersten Ursprung dieses Begriffs, der durch Naturerklärung entstanden war; nur als Urbild der Schönheit schwebte sie

seiner Einbildungskraft vor[1]. Kommt die Mythologie in die Hände der Kunst, so wird sie nach und nach immer mehr ausgebildet, und erhält eine immer sinnlichere und reizendere Gestalt, so daß man den ersten Ursprung ihrer Dichtungen nur noch mit Mühe in ihren Hauptbildern erkennt.

Ebenso wenig Anspruch auf tiefeindringende Untersuchung machen die praktischen Mythen der ältesten Welt. Bald enthalten sie einen Erfahrungssatz, der uns vielleicht als Kinder schon bekannt war, bald eine moralische Lehre, die entweder durch Beobachtung des Gangs der menschlichen Schicksale, oder durch ein dunkles Gefühl des Rechts und des Unrechts entstanden ist, immer aber ist es eine Lehre, die im Munde der Tradition lebendiger und wirksamer geworden ist. Der Gedanke von alten Vätern, welche die Erfahrungen ihres Lebens und die Sagen der Vorzeit in Versammlungen des Volkes, im Kreise der Jüngern oft wiederholen, ist nicht ein bloß dichterischer Gedanke[2]. Unter allen einfältigen Völkern finden wir Spuren dieser ehrwürdigen Sitte, überall sind es abgelebte Greise, die in den Versammlungen des Volks den ersten Sitz und die erste Stimme haben, und so oft wir ihre Stimme hören, so oft erinnern sie an Begebenheiten der vergangnen Zeit, lenken durch ihre Reden die Herzen des Volks und erfüllen alle mit Ehrfurcht und Achtung. So wirkten Lehre, Ermahnung und Beispiel der Väter nationale Tugend der Völker; denn auch Tugend ist unter ungebildeten Stämmen nur das, was durch lange Beobachtung, durch Herkommen, durch alte Ueberlieferung geheiligt ist. Ein jeder Mensch im Stamme war also zunächst nur das, was er durch die Tradition, durch Sagen von den Thaten, vom Glauben und von der Lehre der Väter werden konnte. Was Wunder also, wenn Völker, solange jene Stimme der Tradition noch ihre einzige Lehrerin war, lange beinahe auf derselben Stufe stehen blieben, auf der schon die ersten Väter des Stammes gestanden hatten. Was Wunder, daß nichts schwerer wird, als ein Volk jener lebendigen Lehre der Tradition zu entwöhnen, ihm andre Begriffe und Kenntnisse, andre Sitten und Gebräuche heilig zu machen. Natürlich

[1] Vgl. Moritz Götterlehre.

[2] S. Homer Iliad. I, 259. III, 106. 160. XXIII, 587. Odyss. III, 24 u. s. w.

trägt es also auch für den ganzen Gang der Kultur eines Volks außerordentlich viel aus, welche Erziehung es in der Schule der Tradition erhalten hat, wie kurz oder wie lang es in derselben geblieben, und ob es ihr nicht mit Gewalt allzu frühe entrissen, oder durch einen Zusammenfluß unglücklicher Umstände allzu lange in ihr zurückgehalten worden ist. Was konnten daher auch die ersten Gesetzgeber eines Volks für bessere Mittel, ihren Gesetzen Eingang zu verschaffen, ersinnen, als Hinweisungen auf die heiligen Namen der Väter? Gelingt es einem Gesetzgeber, ein Volk zu überreden, daß die Urväter schon die Lehre, die er lehrt, geglaubt, die Gebräuche, die er vorschreibt, beobachtet haben, so hat er seinen Zweck so gut als erreicht. Allen ihren Lehren und Vorschriften gaben daher auch die Gesetzgeber von jeher das Kleid der Geschichte, und das Volk empfing sie, wie Sagen, von den Vätern herabgeerbt, mit tiefer Ehrfurcht und Achtung. Ihre Moral knüpften sie an Ideen der übersinnlichen Welt an, aber auch diese mußten durch Geschichte dargestellt werden. Bald mit Schrecken und Staunen, bald mit Freude und Begeisterung hörte die aufblühende Jugend des Stammes die Kunde der Vorwelt von Strafen der Götterverrächter, von Belohnungen der Frommen aus dem Munde der Mütter und Väter. Sündigte einer im Stamme, so wies man ihn nicht auf ein kaltes, todtes Gesetz hin, sondern auf ein lebendiges Beispiel der Vorwelt, das die Strafe des Sünders ihm vor die Augen stellte [1].

III.

Form der Mythen.

Ich unterscheide die innere und äußere Form der Mythen.

Was die innere Form eines Mythus betrifft, so sind schon oben

[1] S. die hieher gehörige Stelle Strabos in der Geographie B. I, S. 17 der Basler Ausg. Auch Heyne liefert vortreffliche hieher gehörige Bemerkungen in den beiden Abhandlungen: De efficaci ad disciplinam publicam privatamque vetustissimorum poetarum doctrina, und de nonnullis in vitae humanae initiis a primis Graeciae legum latoribus sapienter institutis.

zwei Fälle als möglich angegeben. Nämlich, entweder wird die Wahrheit, die durch ihn versinnlicht werden soll, selbst unmittelbar dargestellt, nur unter historischen Bestimmungen, die jene der Sinnlichkeit näher bringen, unter Bestimmungen der Zeit, des Raums u. s. w., oder wird die zu versinnlichende Wahrheit nicht selbst unmittelbar, sondern nur mittelbar, an einem einzelnen Faktum dargestellt. Der erstere Fall trifft z. B. in der mythischen Darstellung der Natur der Seele ein, die Plato in seinem Phädrus vorgetragen hat [1]. Hier wird seine Lehre von Sittlichkeit und Unsittlichkeit, von den angebornen Ideen einer übersinnlichen Welt, von Vernunft und Sinnlichkeit und dem Widerstreit beider, von den Fortschritten, die die Seele im intelligibeln Reiche machen kann, einerseits, und den verschiednen Stufen der Entfernung von demselben andrerseits unmittelbar, aber geschichtähnlich, unter der Form der Zeit und des Raums dargestellt. Ebenso enthält der Platonische Mythus von den Todtenrichtern die Lehre von Fortdauer nach dem Tode und Lohn und Strafe in einer andern Welt unmittelbar, aber versinnlicht, durch geschichtähnliche, aus der griechischen Mythologie entlehnte Bestimmungen dargestellt [2]. Der andre Fall trifft z. B. bei Hesiods Mythus von der Pandora ein. Hier wird die Begierde des Menschen nach höherer Würde als eine hauptsächliche Ursache des menschlichen Elends an dem einzelnen Beispiele des Eigenthums (dessen Name schon bedeutend ist) dargestellt. „Epimetheus nahm, durch die Reize der Pandora bethört, ihre verderblichen Gaben, die Gaben der Unsterblichen waren, an, und brachte dadurch Unheil und Verderben über das menschliche Geschlecht". Ebenso duldet Prometheus, der das Geschlecht, das er gebildet hatte, zu gottähnlicher Vollkommenheit erheben wollte, an den Felsen angeschmiedet, alle die Leiden, die sein Geschlecht dulden mußte, als es der Begierde nach immer höherer Freiheit und Erkenntniß in seinem Busen Raum gegeben hatte. Hier an seinem Felsen stellt er in seiner Person gleichsam das ganze Menschengeschlecht dar. Der Geier, der an seiner immer wieder wachsenden Leber nagt,

[1] S. Platonis Opera ed. Bip. Vol. X, p. 320 sq.
[2] Plato in Gorgia, p. 163 sq.

ist das Bild ewiger Unruhe und rastloser Begierden nach höhern Dingen, die die Sterblichen peinigt.

Eine dritte Art von Mythen kann beide Darstellungsarten in sich vereinigen [1].

[1] Hr. Heß, in der angef. Abh. S. 165, theilt den Mythus in den reinen und unreinen. „Reiner Mythus, sagt er, ist, worin nichts eigentlich zu verstehendes vorkommt; unreiner, wo etwas eigentlich zu verstehendes mit einverwoben ist". Ich gestehe redlich, daß ich diese Unterscheidung nicht vollkommen verstehe. Soll sie etwa dieselbe Unterscheidung seyn, die wir oben gemacht haben? Oder verwechselt Hr. H. Mythus mit Allegorien? denn von dieser würde jene Unterscheidung gültig seyn. (Reine Allegorie wäre z. B. die Horazische Ode I. 14). — Jeder Mythus ist als Mythus eigentlich zu verstehen. Vom historischen Mythus ist dieß ohnehin klar. Da aber der philosophische Mythus nichts anders zum Zweck hat, als Versinnlichung irgend einer Wahrheit, so soll, nach der Absicht seines Urhebers, ein solches Philosophem denselben Eindruck, wie etwas historisch-wahres, auf uns machen. Dieß kann nicht geschehen, außer wenn wir den Mythus, als Mythus, eigentlich verstehen. Aber einen Mythus eigentlich verstehen, und als eigentlich-verstanden glauben, ist freilich nicht Ein und dasselbe. — In einem philosophischen Mythus können freilich besondere Bestimmungen, unter denen die Wahrheit dargestellt wird, vorkommen, die nicht zum Wesentlichen der darzustellenden Wahrheit, sondern nur zur weitern Ausmalung des ganzen Gemäldes gehören. Man kann aber deßhalb denn doch nicht sagen, sie seyen uneigentlich zu verstehen. Man würde ja vielmehr sehr fehlen, wenn man auch hinter ihnen einen besondern Sinn fühlen wollte. Man kann nur sagen: sie gehören nicht zur Sache selbst, sondern nur zur Darstellung der Sache. Nennt also Hr. H. in einem Mythus überhaupt dasjenige uneigentlich, was einen vom Wortsinn verschiednen Sachsinn in sich schließt, so ist in einem Mythus von der erstern (oben angegebenen) Art das Wenigste uneigentlich. In einem Mythus von der andern Art (der als Mythus ganz eigentlich zu verstehen ist) gehört zur Sache selbst gar nichts, es darf auch nichts als zur Sache gehörig erklärt werden, außer was zur Verdeutlichung der Wahrheit selbst nothwendig erfordert wurde. Wer in der Fabel von der Pandora hinter ihrer Vase (als solcher) einen besondern Sinn finden wollte, der würde sehr irren, denn diese ist nur als Nebenzug des ganzen Gemäldes zu betrachten, der nicht zur Sache selbst gehört. Nennt also Hr. H. in einem Mythus dasjenige eigentlich, was in keinem besondern Bezug auf einen vom Wortverstand verschiednen Sinn steht (was also zur Darstellung der Sache selbst nicht gehört), so ist in einem Mythus von der andern Art sehr vieles uneigentlich, aber doch auch einiges eigentlich zu verstehen. Man sieht aber leicht, daß der Ausdruck eigentlich von einzelnen Bildern eines solchen Mythus alsdann nur in negativer Bedeutung (dasjenige, was nicht uneigentlich ist) gebraucht werden kann, also nicht sehr passend ist, sondern leicht Verwirrung erzeugt (z. B. in der Fabel von

Zur äußern Form des Mythus rechne ich die Erzählungsart des Mythus, durch welchen oder an welchem irgend eine Wahrheit mittelbar oder unmittelbar dargestellt wird. Die Erzählungsart kann durchaus prosaisch seyn. Das, was an einem Mythus poetisch genannt werden muß, ist einzig und allein die Erfindung des mythischen Stoffes, durch welchen die Wahrheit versinnlicht wird (die Erfindung der innern Form des Mythus)[1]. Wie jener Stoff bearbeitet wird, ist für den Mythus selbst von gar keinem Belang. Für den kindlichen Geist der ältesten Welt aber scheint mir eine urächte, einfache Sage ohne Schmuck und Verzierung angemessener, als eine mit dichterischem Schwung dargestellte Erzählung. Freilich haben wir neuerlich manchmal Ausleger gehört, die, um den mythischen Charakter einer aus der Kindheit der Welt herstammenden (erzählenden oder lehrenden) Sage zu bestreiten, mit großem Triumph ausriefen:

„Es ist doch gar keine Kunst in ihr bemerkbar, sie ist viel zu einfältig, sie macht viel zu wenig Jagd aufs Wunderbare, als daß man sie einen Mythus nennen könnte".

Diesen möchte man, so oft sie sich solchen Sagen nähern wollen, mmerhin zurufen: Ἑκὰς Ἑκὰς ἐστε.

der Pandora ist die Vase nicht uneigentlich zu verstehen, d. h. sie hat hier keinen vom Wortverstand verschiednen Sachverstand, aber sie ist deßwegen doch auch nicht eigentlich, im positiven Sinn zu verstehen). Man kann also ungefähr nur so sich ausdrücken: Ein Mythus von der erstern (oben angegebnen) Art ist, im Ganzen genommen, eigentlich; ein Mythus von der andern Art aber, im Ganzen genommen, uneigentlich zu verstehen. — Ich gestehe aber noch einmal, daß ich Hrn. H. nicht ganz verstehe. Er hat sich, wie mich dünkt, etwas zu unbestimmt ausgedrückt, als daß man seinen Worten geradehin jede Erklärung, die sich zu ihnen zu schicken scheint, unterlegen dürfte.

[1] S. Paulus im neuen Repert. für bibl. und morgenl. Literatur Th. II, S. 223.

Ueber die Möglichkeit

einer

Form der Philosophie

überhaupt.

1794.

Die Gedanken, welche in gegenwärtiger Abhandlung ausgeführt sind, wurden, nachdem sie der Verfasser einige Zeit schon mit sich herumgetragen hatte, durch die neuesten Erscheinungen in der philosophischen Welt aufs Neue in ihm rege gemacht. Er wurde auf sie schon durch das Studium der Kritik der reinen Vernunft selbst geleitet, in welcher ihm von Anfang an nichts dunkler und schwieriger schien, als der Versuch, eine Form aller Philosophie zu begründen, ohne daß doch irgendwo ein Princip aufgestellt war, durch welches nicht nur die allen einzelnen Formen zu Grunde liegende Urform selbst, sondern auch der nothwendige Zusammenhang derselben mit den einzelnen von ihr abhängigen Formen begründet worden wäre. Noch auffallender wurde ihm dieser Mangel durch die beständigen, am häufigsten gerade auf diese Seite hin gerichteten, Angriffe der Gegner der Kantischen Philosophie, und insbesondere des Aenesidemus, der vielleicht tiefer, als die meisten andern, in diesen Mangel eines begründenden Princips und eines festen Zusammenhangs der Kantischen Deduktionen, insofern sie die Form der Philosophie überhaupt betreffen, hineingesehen hatte. Der Verfasser glaubte bald zu finden, daß gerade diejenigen Einwürfe dieses Skeptikers, die sich auf diesen Mangel mittelbar oder unmittelbar bezögen, die wichtigsten und bisher am wenigsten beantwortlichen seyen: er wurde überzeugt, daß auch die Theorie des Vorstellungsvermögens, so wie sie Reinhold bis jetzt gegeben hatte, noch nicht sich selbst gegen sie

gesichert habe, daß sie aber am Ende nothwendig zu einer Philosophie führen müsse, die, auf tiefere Fundamente gegründet, durch diese Einwürfe des neuen Skeptikers nicht mehr erreicht würde. Durch die Reinholdische Elementarphilosophie sollte nämlich zunächst nur eine von den beiden Fragen beantwortet werden, die aller Wissenschaft vorangehen müssen, und deren Trennung voneinander bisher der Philosophie außerordentlich viel geschadet hatte — die Frage nämlich, wie der Inhalt einer Philosophie möglich sey, während daß die Frage über die Möglichkeit der Form einer Philosophie durch sie im Ganzen genommen nur so beantwortet wurde, wie sie schon durch die Kritik der reinen Vernunft beantwortet war, d. h. ohne daß die Untersuchung auf ein letztes Princip aller Form zurückgeführt worden wäre. — Aber natürlich konnte, wenn nicht das ganze Problem über die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Philosophie gelöst war, auch der Theil davon, mit dessen Lösung sich die Theorie des Vorstellungsvermögens beschäftigt hatte, nicht so gelöst werden, daß dadurch alle Forderungen in Ansehung desselben befriedigt waren.

In diesem Urtheil nun über das, was die Theorie des Vorstellungsvermögens für die künftige Bearbeitung der Elementarphilosophie übrig gelassen habe, wurde der Verfasser dieser Abhandlung am stärksten noch durch die neueste Schrift des Herrn Professor Fichte[1] bestärkt, die ihn um so angenehmer überraschte, je leichter es ihm wurde, mit diesen vorgefaßten Gedanken in den tiefen Gang jener Untersuchung — wenn nicht ganz, doch vielleicht mehr, als es ihm ohne dieß gelungen wäre — einzudringen, und den Zweck derselben, endlich eine Auflösung des gesammten Problems über die Möglichkeit der Philosophie überhaupt herbeizuführen, als einen Gegenstand, mit dem er schon zum Voraus einigermaßen vertraut geworden war, zu verfolgen. Diese Schrift war es, die ihn zuerst zu einer vollständigern Entwicklung seiner Gedanken über jenes Problem bestimmte, und er fand diese Mühe reichlich dadurch belohnt, daß ihm jene in eben dem Maße verständlicher

[1] Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, oder der sogenannten Philosophie. 1794.

wurde, als er sich selbst vorerst diese bestimmter entwickelt hatte. Eben diesen Vortheil gewährte ihm die vortreffliche Recension des Aenesidemus in der allgemeinen Literaturzeitung, deren Verfasser unmöglich zu verkennen ist[1]. — Bald darauf wurde er auch durch die neueste Schrift von Salomo Maimon[2], ein Werk, das einer anstrengendern Prüfung würdig ist, als ihm der Verfasser bis jetzt widmen konnte, belehrt, daß man das Bedürfniß einer vollkommenen Auflösung des gesammten Problems, das bisher allen Versuchen einer allgemeingültigen Philosophie im Wege lag, allgemeiner zu fühlen anfange, als es bisher der Fall zu seyn schien. Er glaubte nun durch bloße Entwicklung des Begriffs jener Aufgabe den einzig möglichen Weg ihrer Auflösung gefunden zu haben; und der Gedanke, daß eine allgemeine Verzeichnung desselben hie und da zur Vorbereitung auf die Ausführung der ganzen Idee dienen könnte, bestimmte ihn, einen Versuch davon dem Publikum vorzulegen.

Möchten diejenigen, welche die Philosophie selbst zu jenem Geschäfte berufen zu haben scheint, bald durch die Ausführung desselben jede Vorbereitung darauf unnütz machen!

* *
*

Die Philosophie ist eine Wissenschaft, d. h. sie hat einen bestimmten Inhalt unter einer bestimmten Form. Haben sich alle Philosophen von Anfang an dazu vereinigt, gerade diesem Inhalt willkürlich diese bestimmte Form (die systematische) zu geben? oder liegt der Grund dieser Verbindung tiefer, und könnten nicht durch irgend einen gemeinschaftlichen Grund Form und Inhalt zumal gegeben seyn, könnte nicht die Form dieser Wissenschaft ihren Inhalt, oder ihr Inhalt ihre Form von selbst herbeiführen? In diesem Fall ist entweder der Inhalt durch die Form, oder die Form durch den Inhalt nothwendig bestimmt. Zwar wäre auch so der Willkür der Philosophen noch sehr viel über-

[1] Abgedruckt in J. G. Fichtes sämmtlichen Werken I. Band. D. H.

[2] Neue Theorie des Denkens. Nebst Briefen von Philalethes an Aenesidemus. 1794.

lassen, weil es bloß auf diese ankäme, die Form oder den Inhalt aufzufinden, um durch das eine das andere herbeizuführen; aber doch muß diese Macht, mit der sich dem Geist gerade hier jene bestimmte Verbindung aufdringt, den Gedanken veranlassen, daß im menschlichen Geiste gar wohl ein Grund derselben liegen möchte, nur daß bisher die Philosophie noch nicht zu ihm selbst hindurchgedrungen, wenn gleich gerade durch ihn geleitet die absolute Verbindung eines bestimmten Inhalts mit einer bestimmten Form gesucht hätte — eine Idee, der sich die Philosophie nur allmählich annähern, und die sie, solange sie nicht jenen im menschlichen Geiste selbst liegenden Grund gefunden hätte, nur in mehr oder minder entfernten Graden ausdrücken könnte. So viel erhellt, daß, wenn entweder der Inhalt der Philosophie ihre Form, oder die Form ihren Inhalt nothwendig herbeiführt, es alsdann in der Idee nur Eine Philosophie geben könne, jede andere Philosophie aber eine von dieser einzigen Philosophie verschiedene Scheinwissenschaft, und nach der Voraussetzung durch bloße Willkür (die freilich durch jenen verborgenen Grund im menschlichen Geiste selbst geleitet, aber nicht bestimmt war) entstanden sey.

Wissenschaft überhaupt — ihr Inhalt sey, welcher er wolle — ist ein Ganzes, das unter der Form der Einheit steht. Dieß ist nur insofern möglich, als alle Theile derselben Einer Bedingung untergeordnet sind, jeder Theil aber den andern nur insofern bestimmt, als er selbst durch jene Eine Bedingung bestimmt ist. Die Theile der Wissenschaft heißen Sätze, diese Bedingung also Grundsatz. Wissenschaft ist demnach nur durch einen Grundsatz möglich. (Diese Form der Einheit, d. h. des fortgehenden Zusammenhangs bedingter Sätze, deren oberster nicht bedingt ist, ist die allgemeine Form aller Wissenschaften und verschieden von der besondern Form einzelner Wissenschaften, insofern diese zugleich in Bezug auf ihren bestimmten Inhalt steht. Jene könnte die formale, diese die materiale Form heißen. Wenn entweder der Inhalt der Wissenschaft die Form derselben, oder die Form den Inhalt herbeiführt, so ist die formale Form durch die materiale, oder diese durch jene nothwendig gegeben).

Der Grundsatz jeder einzelnen Wissenschaft kann nicht wieder durch die Wissenschaft selbst bedingt, sondern muß in Bezug auf diese unbedingt seyn. — Eben deßwegen kann dieser Grundsatz nur Einer seyn. Denn wenn mehrere Grundsätze die Wissenschaft bedingen sollten, so gäbe es entweder kein Drittes, wodurch sie verbunden wären, oder es gäbe ein solches. Im erstern Fall wären beide verschiedene Grundsätze, also Bedingungen verschiedener Wissenschaften, im andern wären sie einander beigeordnet, insofern sie sich aber wechselseitig auf ein Drittes bezögen, würden sie wechselseitig einander ausschließen, so daß keiner ein Grundsatz seyn könnte, sondern beide noch einen höhern Dritten, durch den sie gemeinschaftlich bedingt wären, voraussetzten.

Soll der Grundsatz einer Wissenschaft Bedingung der ganzen Wissenschaft seyn, so muß er sowohl Bedingung ihres Inhalts als ihrer Form seyn. Soll daher die Philosophie eine Wissenschaft seyn, in der ein bestimmter Inhalt mit einer bestimmten Form, und zwar nicht bloß willkürlich verbunden ist, so muß ihr oberster Grundsatz nicht nur den gesammten Inhalt und die gesammte Form der Wissenschaft begründen, sondern auch selbst einen Inhalt haben, der mit seiner bestimmten Form nicht bloß willkürlich verbunden ist.

Ueberdieß soll die Philosophie, wenn auch nicht Bedingung aller übrigen Wissenschaften, was wir jetzt noch nicht als zugestanden annehmen können, doch selbst durch keine andere Wissenschaft bedingt seyn; mithin muß der Inhalt ihres Grundsatzes aus keiner andern Wissenschaft genommen, und da er Bedingung alles Inhalts der Wissenschaft selbst seyn soll, ein schechthin — unbedingt vorhandener Inhalt seyn. Allein eben dadurch ist zugleich behauptet, daß der Inhalt der Philosophie allen Inhalt der Wissenschaften überhaupt begründe. Denn, wenn der Inhalt der Philosophie schlechthin unbedingt, d. h. durch einen schlechthin unbedingten Grundsatz gegeben seyn soll, so kann aller andere Inhalt nur durch ihn bedingt seyn. Wäre nämlich der Inhalt irgend einer andern Wissenschaft dem Inhalt der Philosophie übergeordnet, so wäre die Philosophie durch eine andere Wissenschaft bedingt, was gegen die Annahme streitet; wäre er ihm beigeordnet, so setzten beide

einen noch höheren voraus, durch den sie einander beigeordnet wären[1]. Mithin muß es entweder eine noch über die Philosophie und alle anderen bisher vorhandenen Wissenschaften erhabne Wissenschaft geben, oder muß die Philosophie selbst die letzten Bedingungen aller andern Wissenschaft enthalten. Jene Wissenschaft könnte dann nur die Wissenschaft der letzten Bedingungen der Philosophie selbst seyn, und insofern befinden wir uns hier, bei der Frage, wie Philosophie überhaupt möglich sey, auf dem Gebiet dieser Wissenschaft, die man alsdann entweder Propädeutik der Philosophie (Philosophia prima), oder, da sie zugleich alle andere Wissenschaften bedingen sollte, noch besser Theorie (Wissenschaft) aller Wissenschaft, Urwissenschaft, oder Wissenschaft *κατ' ἐξοχήν* nennen könnte.

Kurz, wir mögen von diesen Fällen annehmen, welchen wir wollen, die Philosophie muß, wenn sie überhaupt eine Wissenschaft seyn soll, durch einen schlechthin absoluten Grundsatz bedingt werden, der die Bedingung alles Inhalts und aller Form enthalten muß, wenn er sie wirklich begründen soll.

Damit ist nun aber auch eben jene obenaufgeworfene Frage (durch bloße Entwicklung ihres Sinnes) gelöst, wie nämlich Philosophie ihrer Form und ihrem Inhalt nach als Wissenschaft möglich sey, ob ihr Inhalt seine bestimmte Form durch bloße Willkür erhalte, oder ob beide einander wechselseitig herbeiführen. Denn es fällt nun in die Augen, daß ein schlechthin unbedingter Inhalt nur eine schlechthin unbedingte Form haben kann, und umgekehrt; weil, wenn eines bedingt wäre, das andere, wenn auch an sich unbedingt, doch in dieser Verbindung mit einem Bedingten selbst bedingt wäre, daß also die Verbindung der Form und des Inhalts des obersten Grundsatzes weder willkürlich, noch durch ein Drittes (einen noch höheren Grundsatz) bestimmt seyn kann,

[1] Woher beweist du das? wird man fragen. — Aus der Urform des menschlichen Wissens! — Allein ich komme auf diese selbst nur dadurch, daß ich eine solche absolute Einheit meines Wissens (also sie selbst) voraussetze. Dieß ist ein Cirkel. — Allerdings, aber ein solcher, der nur dann vermeidlich wäre, wenn es gar nichts Absolutes im menschlichen Wissen gäbe. Das Absolute kann nur durch das Absolute gegeben seyn. Es gibt ein Absolutes, nur weil es ein Absolutes (A = A) gibt. Dieß wird im Folgenden deutlicher werden.

sondern daß beide nur durcheinander wechselseitig bedingt seyn können, beide einander wechselseitig herbeiführen, nur unter der Bedingung des andern möglich seyn müssen. (Die innere Form des Inhalts und der Form des Grundsatzes ist also die des Bedingtseyns durch sich selbst, wodurch die äußere Form, die Form des unbedingten Gesetztseyns erst möglich wird). Hiemit löst sich nun das Problem, das bisher allen Versuchen einer wissenschaftlichen Philosophie im Wege lag, aber, wie es scheint, noch nie deutlich genug entwickelt war, nämlich die Frage: Von welcher Art soll der höchste Grundsatz seyn, da jeder schon als Grundsatz wieder einen höheren vorauszusetzen scheint, soll es ein materialer oder ein formaler seyn?

Soll es ein materialer seyn, d. h. ein solcher, der bloß einen bestimmten Inhalt der Philosophie begründet (wie der Reinholdische Satz des Bewußtseyns), so steht er nicht nur als Grundsatz überhaupt (seiner Möglichkeit nach), sondern auch als bestimmter Grundsatz seiner Wirklichkeit nach unter einer Form, durch die er als Grundsatz überhaupt und als bestimmter (einen bestimmten Inhalt ausdrückender) Grundsatz bestimmt ist. Der Satz des Bewußtseyns z. B. bleibt als materialer Satz immer ein bedingter Satz. Er soll doch, kann Aenesidemus sagen, ein Subjekt und ein Prädikat haben; wodurch soll die Verbindung derselben nur erst möglich werden, wenn ich nicht schon eine Form voraussetze, die ein Verhältniß des Subjekts und Prädikats ausdrückt, und was hindert mich, solange diese nicht vorhanden ist, jene aufzuheben? wie soll ich überhaupt in irgend einem Satze etwas setzen, ohne eine Form des Gesetztseyns zu haben? Wenn ich durch einen Satz einen bestimmten Inhalt ausdrücke, so soll dadurch dieser Inhalt von jedem andern Inhalt unterschieden werden. Wie ist dieß möglich, wie kann ich irgend einen Inhalt als verschieden von jedem andern setzen, ohne eine Form dieses Setzens, durch die jeder bestimmte Inhalt, als von allem andern Gesetzten verschieden, bestimmt wird, vorauszusetzen?

Soll der oberste Grundsatz ein bloß formaler seyn, d. h. soll er nur eine bestimmte Form ausdrücken, wie der oberste Grundsatz der

Leibnizischen Philosophie, so muß diese Form unbedingt seyn, denn sonst würde der Grundsatz, der sie ausdrückt, schon als Grundsatz nicht der oberste seyn können, weil ihm, insofern er Grundsatz überhaupt ist, seine Form selbst wieder durch einen höheren bestimmt würde. Aber es gibt keine allgemeine Form, die nicht nothwendig irgend einen Inhalt (etwas, das gesetzt wird), und keine schlechthin unbedingte allgemeine Form, die nicht nothwendig einen bestimmten für sie einzig möglichen Inhalt voraussetzte [1].

Hier befinden wir uns in einem magischen Kreise, aus dem wir offenbar nicht anders, denn nur durch die Annahme, auf die wir schon durch bloße Entwicklung des Begriffs eines obersten Grundsatzes gekommen waren, herauskommen können, die Annahme nämlich, daß es Ein oberstes absolutes Princip gebe, durch welches mit dem Inhalt des obersten Grundsatzes, also mit dem Inhalt, der Bedingung alles andern Inhalts ist, nothwendig auch seine Form, die Bedingung aller Form ist, gegeben wird, so daß sich beide einander wechselseitig begründen, und auf diese Art der oberste Grundsatz nicht nur den gesammten Inhalt und die gesammte Form der Philosophie ausdrückt, sondern sich eben dadurch auch selbst seinen eigenthümlichen Inhalt und seine eigenthümliche Form gibt. (Insofern er nämlich den Inhalt alles Inhalts enthält, gibt er sich zugleich selbst seinen Inhalt, und insofern er als bestimmter Grundsatz, Grundsatz der Form aller Form ist, gibt er sich zugleich, insofern er Grundsatz überhaupt ist, selbst seine Form. Die materiale Form führt die formale herbei).

So wäre nicht nur Inhalt und Form einer Wissenschaft überhaupt, sondern auch die bestimmte Form der Verbindung dieser beiden durch einen solchen obersten Grundsatz gegeben. Als allgemeine Form dieser Verbindung nämlich ist durch den obersten Grundsatz die Form des wechselseitigen Bestimmtseyns des Inhalts durch die Form und der Form

[1] Ich wenigstens habe vergeblich eine Formel des Grundsatzes des Widerspruchs gesucht, die nicht einen Inhalt überhaupt (also einen materialen Grundsatz) voraussetzte. Diejenigen, die dieß nicht a priori als nothwendig begreifen, mögen also versuchen, ob sie a posteriori glücklicher seyn werden, als ich.

durch den Inhalt gegeben. In allen andern (vom obersten Grundsatz verschiedenen) Sätzen der Wissenschaft kann demnach die Verbindung eines bestimmten Inhalts mit einer bestimmten Form nur insofern möglich seyn, als jene Grundsätze durch den obersten Grundsatz ihrem Inhalt oder ihrer Form nach bestimmt sind. Denn, wenn ihre Form oder ihr Inhalt vom obersten Grundsatz abhängig ist, in diesem aber zwischen jenen nur eine mögliche Form der Verbindung stattfindet, so ist eben dadurch, wenn in den einzelnen abgeleiteten Grundsätzen nur der Inhalt oder die Form durch den obersten bestimmt ist, auch die Verbindung der Form und des Inhalts der einzelnen Grundsätze bestimmt, so daß eine Verbindung derselben überhaupt nur insofern stattfindet, als sie wechselseitig untereinander Bedingung und Bedingtes sind.

Der Fehler also, der bisher in allen Versuchen, das Problem vom Grundsatz aller Grundsätze zu lösen, begangen wurde, lag offenbar darin, daß man immer nur einen Theil des Problems (bald den, der den Inhalt, bald den, der die Form aller Grundsätze anging) aufzulösen suchte [1]. Kein Wunder, daß es dann auch den einzeln aufgestellten formalen oder materialen Grundsätzen, jenen an Realität [2], diesen an Bestimmtheit fehlte, solange die wechselseitige Begründung des einen durch den andern mißkannt wurde.

*　　*　　*

[1] Wer das Bisherige nicht verstanden hat, möchte wohl noch fragen, warum können denn nicht zwei Grundsätze, deren einer ein materialer, der andere ein formaler ist, als oberste Bedingungen aller Wissenschaft aufgestellt werden? Die Antwort ist, weil Wissenschaft Einheit haben, also durch ein Princip begründet seyn soll, das eine absolute Einheit enthält. Wollten wir jenen Vorschlag annehmen, so würde jeder Grundsatz für sich allein unbestimmt seyn und den andern voraussetzen. Man müßte sie also (wenn es nicht ein Princip gäbe, in dem sie beide enthalten wären) beide nicht neben einander, sondern wechselseitig einander vorsetzen. In der Trennung voneinander würden sie überdieß nicht Eine Wissenschaft von bestimmtem Inhalt und bestimmter Form, sondern in der einen Reihe eine Wissenschaft von bloßem Inhalt, in der andern von bloßer Form geben, was unmöglich ist.

[2] Form überhaupt kann nur durch einen Inhalt realisirt werden. Aber eben so ist Inhalt ohne Form = 0.

Wie sollen wir nun jenen Grundsatz aller Grundsätze, der die Bedingung alles Inhalts und aller Form einer Wissenschaft, insofern beide wechselseitig durcheinander begründet werden, enthält, aufsuchen? — Eine allgemeine Verzeichnung des Gangs in Aufsuchung dieses Grundsatzes mag hier zureichend seyn, da das Hauptgeschäft dieser Untersuchung nur die Ableitung der Urform aller Wissenschaft aus diesem Grundsatze betrifft.

Sollen wir von Grundsatz zu Grundsatz, von Bedingung zu Bedingung bis zu dem obersten absolut kategorischen zurückgehen? Allein wir müßten nothwendig von disjunctiven Sätzen anfangen, d. h. jeder Grundsatz würde, insofern er weder durch sich selbst (denn sonst wär' er der oberste) noch durch einen höhern (den wir erst suchen wollen) bestimmt ist, nicht einmal tüchtig dazu seyn, der erste Punkt einer regressiven Untersuchung zu werden. Doch das erste Merkmal, das im Begriff eines schlechthin unbedingten Satzes liegt, weist uns selbst einen ganz andern Weg an, ihn zu suchen. Ein solcher nämlich kann nur durch sich selbst bestimmt, nur durch seine eigenen Merkmale gegeben seyn. Nun hat er aber kein Merkmal, als das Merkmal der absoluten Unbedingtheit; alle anderen Merkmale, die man von ihm außer diesem angeben möchte, würden diesem entweder widersprechen, oder schon in ihm enthalten seyn.

Ein schlechthin an sich selbst unbedingter Grundsatz muß einen Inhalt haben, der selbst unbedingt ist, d. h. der durch keinen Inhalt irgend eines andern Grundsatzes (dieser Inhalt mag nun eine Thatsache, oder eine Abstraktion und Reflexion seyn) bedingt ist. Dieß ist nur insofern möglich, als jener Inhalt etwas ist, das ursprünglich schlechthin gesetzt ist, dessen Gesetztseyn durch nichts außer ihm bestimmt ist, das also sich selbst (durch absolute Causalität) setzt. Nun kann nichts schlechthin gesetzt seyn, als das, wodurch alles andere erst gesetzt wird, nichts kann sich selbst setzen, als was ein schlechthin unabhängiges, ursprüngliches Selbst enthält, und das gesetzt ist, nicht weil es gesetzt ist, sondern weil es selbst das Setzende ist. Dieses ist nichts anders als das ursprünglich durch sich selbst gesetzte Ich, welches durch alle

angegebenen Merkmale bezeichnet wird. Denn das Ich ist schlechthin gesetzt, sein Gesetztseyn ist durch nichts außer ihm bestimmt, es setzt sich selbst (durch absolute Causalität), es ist gesetzt, nicht weil es gesetzt ist, sondern, weil es selbst das Setzende ist. Auch sind wir außer Gefahr, noch irgend etwas anderes zu finden, das durch alle diese Merkmale bestimmt wäre.

Denn wenn der Inhalt des obersten Grundsatzes zugleich seine Form, diese aber wechselseitig wiederum seinen Inhalt begründet, so kann die Form durch nichts anders, als durch das Ich, und das Ich selbst nur durch die Form gegeben seyn. Nun ist das Ich bloß als Ich gegeben, mithin kann der Grundsatz nur dieser seyn: Ich ist Ich. (Ich ist der Inhalt des Grundsatzes, Ich ist Ich die materiale und formale Form, die einander wechselseitig herbeiführen). Gäbe es nun etwas vom Ich Verschiedenes, das doch durch dieselben Merkmale bestimmt wäre, so müßte der Inhalt jenes Grundsatzes nicht durch seine Form, und diese nicht durch jenen gegeben seyn, d. h. er müßte so lauten: Ich = Nichtich. Dieser Kreis, in den wir hier unvermeidlich gerathen, ist gerade Bedingung der absoluten Evidenz des obersten Satzes. Daß er unvermeidlich sey, ist schon durch die oben bewiesene Voraussetzung, daß der oberste Satz nothwendig seinen Inhalt durch seine Form, seine Form durch seinen Inhalt erhalten müsse, einleuchtend gemacht. Es muß nothwendig entweder keinen obersten Grundsatz geben, oder er kann nur dadurch entstehen, daß sein Inhalt und seine Form einander wechselseitig begründen.

Durch diesen obersten Grundsatz nämlich ist eine Form des absoluten Gesetztseyns gegeben, die nun selbst wieder zum Inhalt eines Grundsatzes werden, dabei aber natürlich keine andere als nur wiederum ihre eigene Form erhalten kann, so daß ihr allgemeiner Ausdruck dieser ist: A = A. Wäre nun nicht die allgemeine Form des unbedingten Gesetztseyns (A = A) Bedingung alles möglichen Inhalts irgend eines Grundsatzes, so könnte der oberste Grundsatz auch so lauten: Ich = Nichtich.

Wäre im Gegentheil nicht der Inhalt und die Form des obersten

Grundsatzes bloß durch das Ich gegeben, wäre also Ich nicht Ich, so wäre auch jene Form des absoluten Gesetztseyns nicht möglich, d. h. A = nichtA. Denn A könnte im Ich gesetzt werden, nichtA aber auch im Ich, das nicht gleich ist dem Ich, mithin gäbe es zwei verschiedene Ich, in denen etwas ganz Verschiedenes gesetzt würde, und es wäre möglich, daß A > A, oder A = nichtA wäre.

Ist also Ich nicht = Ich, so ist A = nichtA [1], und ist A = nichtA, so ist Ich = Nichtich.

Eben damit ist nun aber auch der Inhalt (und dadurch auch die Form) eines zweiten Grundsatzes gegeben, der so lautet: Nichtich ist nicht Ich (Nichtich > Ich). Als Inhalt des Grundsatzes ist gegeben ein Nichtich überhaupt, als möglicher Inhalt eines Grundsatzes überhaupt. Insofern jener Grundsatz seinen Inhalt durch einen höheren erhält, ist auch seine Form mittelbar bedingt, insofern aber dieser Inhalt selbst unmittelbar die Form bestimmt, so ist diese unmittelbar unbedingt, d. h. nur durch den Grundsatz selbst bestimmt. Insofern das Nichtich entgegengesetzt ist dem Ich, die Form des Ichs aber Unbedingtheit ist, muß die Form des Nichtichs Bedingtheit seyn, und es kann nur insofern Inhalt eines Grundsatzes werden, als es durch das Ich bedingt ist. So wie durch den obersten Grundsatz die Form der Unbedingtheit begründet ist, so ist durch den zweiten die der Bedingtheit begründet. (Wenn das Ich bloß sich selbst setzte, so wäre alle mögliche Form durch die Form der Unbedingtheit erschöpft, eine Unbedingtheit, die nichts bedingte). — Die Verbindung einer bestimmten Form mit einem bestimmten Inhalte ist beim zweiten Grundsatze nur insofern möglich, als der Inhalt durch den obersten Grundsatz, und durch diesen Inhalt zugleich eine Form, also auch die Verbindung beider bestimmt ist.

[1] Nicht deßwegen, weil die Regel A = A in dem einzelnen Fall nicht gültig wäre, denn so könnte sie doch wenigstens in einem andern gültig seyn, sondern weil jene Urform, wenn sie nicht durch den Satz Ich = Ich begründet ist, gar nicht begründet ist, keine Realität hat, nicht einmal vorhanden ist. Es kann keine unbedingte Form geben, als insofern sie gegeben ist durch einen Grundsatz, der sich selbst bedingt.

Das Ich ist gesetzt durch sich selbst. Durch dasselbe Ich aber ist ein Nichtich gesetzt, mithin würde das Ich sich selbst aufheben, wenn es nicht gerade dadurch, daß es ein Nichtich setzt, sich selbst setzte. Da es aber selbst ursprünglich unbedingt gesetzt ist, also nicht ursprünglich (in sich selbst) dadurch, daß etwas anderes gesetzt wird, gesetzt seyn kann, so kann dieß nur außer ihm, in einem Dritten geschehen, das gerade dadurch entsteht, daß das Ich, indem es ein Nichtich setzt, sich selbst setzt, in welchem also das Ich und Nichtich beide nur insofern gesetzt sind, als sie wechselseitig einander ausschließen. Nun verhält sich ein Drittes, auf das sich zwei Dinge, die einander wechselseitig ausschließen, gemeinschaftlich beziehen, zu den Bedingungen dieser Beziehung, wie ein Ganzes des Bedingtseyns zu den einzelnen Bedingungen, mithin muß es ein Drittes geben, das gemeinschaftlich durchs Ich und Nichtich bedingt, also ein gemeinschaftliches Produkt beider ist, in welchem das Ich nur insofern gesetzt ist, als zugleich ein Nichtich gesetzt wird, und das Nichtich nur insofern, als zugleich ein Ich gesetzt wird [1].

Dadurch ist nun ein dritter Grundsatz bestimmt, dessen Inhalt unbedingt gegeben ist, weil das Ich nur durch sich selbst, dadurch, daß es ein Nichtich (aus Freiheit) setzt, sich setzt; dagegen ist die Form desselben bedingt, d. h. nur durch die Form des ersten und zweiten Grundsatzes, als eine Form der durch Unbedingtheit bestimmten Bedingtheit möglich. Die Verbindung der Form mit dem Inhalt ist bei diesem Grundsatze nur insofern möglich, als die Form durch die zwei obersten Grundsätze, und, da in diesen ihre bestimmte Form nur durch ihren bestimmten Inhalt möglich wird, zugleich sein Inhalt mittelbar durch jene Grundsätze bestimmt ist.

Dieser Grundsatz ist nun derjenige Grundsatz, welcher die Theorie des Bewußtseyns und der Vorstellung unmittelbar begründet,

[1] Das Ich kann niemals seine Urform (die Unbedingtheit) verlieren, mithin ist es auch in diesem Dritten nicht bedingt, sondern es wird als unbedingt gesetzt dadurch, daß das, was es bedingt, (das Nichtich) gesetzt wird. Es wird also gerade nur insofern durch ein Bedingtes gesetzt, als es unbedingt ist.

und insofern ist eine Theorie des Bewußtseyns und der Vorstellung nur erst durch jene drei Grundsätze aller Grundsätze möglich [1].

Von diesen drei Grundsätzen ist der erste schlechthin, seinem Inhalt und seiner Form nach, der zweite nur seiner Form nach unmittelbar, der dritte nur seinem Inhalt nach unmittelbar unbedingt. Durch diese drei Grundsätze ist aber auch aller Inhalt, alle Form der Wissenschaft erschöpft. Denn ursprünglich ist nichts als das Ich, und zwar als oberste Bedingung gegeben. Durch dasselbe ist also nichts gegeben, als insofern es Bedingung ist, d. h. insofern etwas durch dasselbe bedingt ist, das, weil es durchs Ich bedingt ist, und bloß deßwegen [2], ein Nichtich seyn muß. Und nun bleibt nichts mehr

[1] „Aber das Ich, das Nichtich und die Vorstellung sind nur durchs Bewußtseyn möglich, also muß dieses Princip aller Philosophie seyn". — Das Ich, das Nichtich und die Vorstellung sind durch die Vorstellung, und diese nur durch das Bewußtseyn gegeben (subjektiv), allein die bisherige Deduktion lehrt, daß sie nur insofern durch die Vorstellung und also durchs Bewußtseyn gegeben seyn können, als sie selbst vorher (objektiv, unabhängig vom Bewußtseyn) entweder unbedingt (wie das Ich), oder bedingt (aber durch das Unbedingte, nicht durchs Bewußtseyn) gesetzt sind. Der Akt, der dem Philosophen (der Zeit nach) zuerst vorkommt, ist allerdings der Akt des Bewußtseyns, aber Bedingung der Möglichkeit dieses Akts muß ein höherer Akt des menschlichen Geistes selbst seyn. Der Begriff Vorstellung liegt übrigens, so wie er durch jene drei Grundsätze bestimmt ist, der gesammten Philosophie zu Grunde. Vorstellung in praktischer Bedeutung ist nichts anders, als unmittelbare Bestimmung des in der Vorstellung enthaltenen Ichs durchs absolute Ich, und Aufhebung des in der Vorstellung enthaltenen Nichtichs, insofern es in derselben unter der Form des Bestimmens vorhanden ist. Die oberste Handlung des absoluten Ichs in der theoretischen Philosophie ist frei, ihrer Form (Causalität) nach, bezieht sich aber nothwendig auf ein Nichtich, insofern es das in der Vorstellung enthaltene Ich bestimmt, und wird demnach ihrer Materie nach durch ein Nichtich eingeschränkt. Dagegen ist die oberste Handlung des absoluten Ichs in der praktischen Philosophie frei ihrem Inhalt und ihrer Form nach, d. h. sie bezieht sich auf das in der Vorstellung enthaltene Ich nur insofern die Bestimmung desselben durch ein Nichtich aufgehoben wird. — Doch dieß kann hier nur gesagt, nicht erwiesen werden. Nur so viel zum voraus, daß auch praktische Philosophie nur durch den obersten Grundsatz, Ich = Ich, möglich ist.

[2] Auch das Ich, das in der Vorstellung durchs absolute Ich bedingt ist, wird deßwegen, und auch nur deßwegen ein Nichtich.

übrig, als ein Drittes, das beides in sich vereinigt. Kurz, alles, was nur immer Inhalt einer Wissenschaft werden kann, ist insofern erschöpft, als es entweder als schlechthin unbedingt, oder als bedingt, oder als beides zugleich gegeben ist. Ein Viertes ist nicht möglich. Insofern nun in diesen Grundsätzen der Inhalt nur durch die Form, und diese nur durch jenen gegeben ist, so ist durch sie, insofern sie allen möglichen Inhalt der Wissenschaft erschöpfen, auch alle mögliche Form erschöpft, und diese Grundsätze enthalten die Urform aller Wissenschaft, die Form der Unbedingtheit, der Bedingtheit und der durch Unbedingtheit bestimmten Bedingtheit.

* *
*

Damit wäre nun das Problem, das der eigentliche Gegenstand dieser Abhandlung war, gelöst. Wie weit eine solche Lösung führen möge, und welche Evidenz nun durch sie auf die übrigen, von den drei obersten Grundsätzen abzuleitenden Grundsätze übergehe, mag der Leser entweder selbst zum voraus beurtheilen, oder die gänzliche Ausführung der Idee selbst erwarten. Weil aber doch alles, was unter einer neuen Form aufgestellt wird[1], dadurch für viele verständlicher — wohl gar auch,

[1] Wer behauptet, daß das bisher Gesagte schon längst anerkannte Wahrheit sey, sagt etwas Wahreres, als er vielleicht selbst glaubt. Es wäre traurig, wenn er nicht Recht hätte. — Alle Philosophen (die diesen Namen verdienen) sprechen von einem obersten Grundsatze ihrer Wissenschaft, der evident seyn müsse, und sie verstanden nichts darunter, als einen Grundsatz, dessen Inhalt oder dessen Form wechselseitig durch einander begründet werden müßten. — Leibniz wollte mit dem Grundsatz des Widerspruchs als Princip der Philosophie nichts anders sagen, als daß der oberste Grundsatz (in dem die absolute Einheit enthalten sey) der Satz Ich = Ich sey. Cartesius wollte durch sein Cogito, ergo sum nichts anderes sagen, als daß die Urform aller Philosophie die des unbedingten Gesetztseyns sey. — Was die Philosophie auf diese Art werden müsse, sahen alle diese Philosophen besser ein, als manche der heutigen. Leibniz wollte aus der Philosophie eine bloß aus Begriffen demonstrirte Wissenschaft machen, Cartesius wollte durch seinen Grundsatz, daß nur das wahr sey, was durchs Ich gegeben ist, dasselbe erreichen. Auch durch die Kritik der reinen Vernunft, die Theorie des Vorstellungsvermögens und die künftige Wissenschaftslehre soll eine Wissenschaft entstehen, die bloß logisch zu Werke geht und die mit nichts als dem durchs Ich (durch Freiheit und Autonomie des Ichs) Gegebnen zu thun hat.

annehmlicher — wird, wenn es mit der bisher gewohnten Form in Vergleichung gestellt wird, so mag immerhin auch hier diese neue Lösung des Problems von der Urform aller Wissenschaft mit den bisherigen Lösungen derselben in eine Parallele gesetzt werden. Aber die Schicksale dieser Form werden nur von demjenigen Punkt der Philosophie an wichtig, auf welchem die Philosophen zuerst bestimmt daran dachten, daß, ehe von einer Wissenschaft die Rede seyn könne, nicht nur einzelne Formen, sondern das Princip aller Form aufgestellt seyn müsse. Dieß hatte Descartes durch sein cogito, ergo sum erklärt; schade daß er nicht weiter ging. Er war auf dem Weg, die Urform aller Philosophie durch ein reales Princip zu begründen, aber er verließ die schon betretne Bahn. Auch sein Schüler Spinoza fühlte dieß Bedürfniß, der Form des menschlichen Wissens überhaupt eine Grundlage zu geben; er trug die Urform des Wissens aus seinem Ich heraus über auf einen von diesem ganz verschiednen und unabhängigen Inbegriff aller Möglichkeit. — Leibniz war es, der die Form des unbedingten Gesetztseyns aufs Bestimmteste als Urform alles Wissens aufstellte. Man hat diesen Philosophen auf die unverzeihlichste Art mißverstanden, da man glaubte, daß er den Satz des Widerspruchs zum Princip der gesammten Philosophie — ihrer Form und ihrem Inhalt nach — erheben wollte. Er stellte ausdrücklich neben diesen Grundsatz den Satz des zureichenden Grundes, und behauptete gerade dadurch so stark und so bestimmt, als Crusius oder irgend ein andrer Philosoph nach ihm, daß man, um eine Philosophie zu finden, noch über jenen Grundsatz hinausgehen müsse — er verzeichnete gleichsam durch diesen zweiten Grundsatz im

Dann wird das Gerede von objektiven Beweisen fürs Daseyn Gottes, und, wie man mitunter auch zu sagen beliebt hat, für die objektive Existenz einer Unsterblichkeit aufhören. Dann wird überhaupt das beständige Fragen: ob ein Ding an sich existire (was nichts anders heißt, als, ob etwas, das nicht erscheint, auch eine Erscheinung sey) ein Ende nehmen. Man wird nichts wissen, als was durchs Ich und durch den Satz Ich = Ich gegeben ist, man wird es nur so wissen, wie man den Satz Ich = Ich weiß, und doch wird dieses Wissen unendlich weniger, als das Wissen jeder andern Philosophie auf Egoismus jeder Art hinauslaufen.

Allgemeinen die Methode, sie zu finden, als eine durch den Satz des Widerspruchs (das Unbedingte) allein bei weitem noch nicht erreichbare Methode. Dagegen war der Mangel, der in der Philosophie dieses großen Mannes übrig blieb, der, daß er diese beiden Grundsätze als solche angab, die durch keine anderen bestimmt seyen, und daß er also auch die Form, die in ihnen ausgedrückt war, als eine durch keinen Inhalt begründete Form aufstellte, kurz, daß er nur einen Theil des Problems über Möglichkeit aller Philosophie, und eben deßwegen auch denjenigen, den er zu lösen versuchte, nicht auf eine vollkommen befriedigende Art löste. Man verkannte also das, was an seinen Grundsätzen das Richtige war, ohne das, was an ihnen mangelhaft war, einzusehen oder zu verbessern.

Dem Stifter der kritischen Philosophie war es vorbehalten, die schönste Apologie dieses großen Geistes den Mißverständnissen der meisten seiner Schüler entgegenzustellen, und er selbst verzeichnete nicht nur jenen Gang der Philosophie noch weit bestimmter, als es sein Vorgänger gethan hatte (der mit einem allgemeinen Umriß zufrieden war), sondern durchlief selbst die von ihm beschriebene Bahn mit einer Consequenz, die allein ans Ziel führen konnte. — Die bestimmte Unterscheidung der analytischen und der synthetischen Form hatte dem schwebenden Umriß, den Leibniz von der Form aller Philosophie entworfen hatte, Haltung und Festigkeit verschafft; dagegen hatte er dann doch diese Urform aller Philosophie bloß als vorhanden aufgestellt, sie war an kein oberstes Princip angeknüpft, und selbst der Zusammenhang dieser Form (die er doch als Form alles möglichen Denkens aufgestellt hatte) mit den einzelnen Formen des Denkens, die er zuerst in einer erschöpfenden Vollständigkeit aufstellte, war noch nirgends von ihm so bestimmt angegeben, wie es wohl nöthig seyn möchte. Woher jene Unterscheidung analytischer und synthetischer Urtheile? Wo das Princip, in dem diese Urform gegründet ist? Wo das Princip, aus dem die einzelnen Formen des Denkens abgeleitet sind, die er ohne alle Rückweisung auf ein höheres Princip aufstellt? Diese Fragen blieben immer noch unbeantwortet. Dabei blieb noch ein Mangel übrig (der sich schon zum voraus

vermuthen läßt, weiterhin aber wirklich bestätigt werden wird), nämlich der Mangel einer Bestimmung dieser Formen des Denkens durch ein Princip, eine Bestimmung, die kein Mißverständniß derselben mehr übrig ließ, durch die sie völlig voneinander getrennt, und die immer noch mögliche Vermischung derselben untereinander verhindert werden könnte — kurz eine Bestimmung, die offenbar nur durch ein höheres Princip möglich wurde.

Als Urform alles Denkens hatte Kant die analytische und synthetische Form aufgestellt. Woher kommt diese, und wo ist das Princip, in dem sie gegründet ist? diese Frage ist nun durch die bisherige Deduktion beantwortet. Diese Form ist durch die obersten Grundsätze alles Wissens zugleich mit und unzertrennlich von dem Inhalt alles Wissens gegeben. Mit diesen nämlich ist uns

1. eine Form gegeben, die schlechthin unbedingt ist, die Form des Gesetztseyns eines Satzes überhaupt, die durch nichts als durch diesen Satz selbst bedingt wird, und also keinen andern Inhalt eines höheren Satzes voraussetzt, kurz die Form der Unbedingtheit (Satz des Widerspruchs, analytische Form)[1];

2. eine Form, die bedingt ist, die nur durch den Inhalt eines höheren Satzes möglich wird — Form der Bedingtheit (Satz des Grundes, synthetische Form);

3. eine aus beiden zusammengesetzte Form — Form der durch Unbedingtheit bestimmten Bedingtheit (Satz der Disjunction, Verbindung der analytischen und synthetischen Form. — Da einmal die analytische und synthetische Form festgesetzt war, so konnte freilich durch die dritte, welche beide in sich vereinigt, keine an sich neue, aber eine deßwegen doch nicht minder wichtige Form bestimmt werden. Es ist also wirklich zu verwundern, daß der große Philosoph, der jene beiden

[1] Man bemerke, daß hier bloß von der Art des Gesetztseyns überhaupt die Rede ist, also gar keine Rücksicht auf den Inhalt des Satzes genommen wird. Es ist bloß davon die Rede, ob der Satz als Satz (nicht als Satz von einem bestimmten Inhalt) unbedingt gesetzt werde. Dieß wird im Folgenden deutlicher werden.

Formen als Urform alles Denkens angegeben hat, nicht auch die dritte hinzufügte, besonders da er in Aufzählung der einzelnen von dieser Urform abhängigen Formen des Denkens immer eine dritte Form mit aufgezählt hat, die nur durch die ursprüngliche Verbindung der analytischen Form mit der synthetischen, also durch einen dritten Modus der Urform möglich ist.

Je wichtiger nun die von Kant geschehene Aufstellung dieser Urform alles Wissens (der analytischen und synthetischen) für die gesammte Philosophie ist, desto mehr wundert man sich, daß er den Zusammenhang der einzelnen Formen des Wissens, die er in einer Tafel vorstellig macht, mit jener Urform überall nirgends bestimmt [1] angibt, und daß er gerade so, wie er jene Urform, ohne sie an ein Princip anzuknüpfen — gleichsam ex abrupto —, aufstellt, auch die abgeleiteten Formen als von keinem Princip abhängig dargestellt hat. Noch mehr wundert man sich hierüber, wenn man seine eigne Versicherung liest, daß alle diese Formen, die er nach vier Momenten ordnet, etwas Gemeinschaftliches miteinander haben, daß z. B. allerwärts eine gleiche Zahl der Formen jeder Klasse, nämlich drei seyen, daß überall die dritte Form aus der Verbindung der ersten und zweiten ihrer Klasse entspringe u. s. w. Dieß weißt doch gerade auf eine Urform hin, unter der sie alle gemeinschaftlich stehen, und die ihnen allen dasjenige mittheilt, was sie in Rücksicht auf ihre Form Gemeinschaftliches haben.

Allein man begreift es leichter, warum Kant wirklich diese Zurückführung aller einzelnen Formen auf jene Urform nicht versuchte, wenn man bei genauerer Untersuchung findet, daß diese Urform selbst bei ihm noch nicht ganz im Reinen war, und daß er sie schon zu sehr specialisirt

[1] Eine Stelle der Kr. der r. V. enthält wirklich eine Hinweisung auf diesen Zusammenhang und die Wichtigkeit desselben in Bezug auf die Form aller Wissenschaft. S. Elementar. II. Th. I. Abth. I. B. I. Hauptst. III. Abschnitt §. 11. — Solche Stellen, in denen solche Hinweisungen vorkommen — gleichsam einzelne Strahlen, die dieser bewundernswürdige Geist auf ein Ganzes der Wissenschaften hinwirft — sind Bürge der Richtigkeit derjenigen Züge, mit welchen Fichte (in der Vorrede zu seiner obengenannten Schrift) denselben zu charakterisiren versucht hat.

habe, als daß sie noch Princip der übrigen Formen hätte werden können. Er versteht nämlich unter analytischen Sätzen bloß diejenigen, die sonst identisch genannt wurden, unter synthetischen die nicht-identischen. Nun ist nach dem Obigen das Princip der Urform der Grundsatz: Ich ist Ich, welcher Satz allerdings identisch ist. Allein daß dieser Satz identisch ist gehört zu seinem Inhalt und nicht zu seiner Form überhaupt, mithin kann auch nur die an ihnen ausgedrückte Form überhaupt, die Form des unbedingten Gesetztseyns, abgesehen von allem Prädikat, diejenige Form seyn, die durch ihn als Urform begründet wird. Mit jenem Princip ist nämlich der Grundsatz des unbedingten Gesetztseyns gegeben, mittelst dessen jedes Subjekt mit jedem Prädikat gesetzt werden kann, durch das es nicht aufgehoben ist (Grundsatz des Widerspruchs). Unter diesem Grundsatz aber stehen offenbar nicht nur diejenigen Sätze, in denen das Subjekt sich selbst zum Prädikat hat, sondern alle, in welchen überhaupt ein Subjekt durch ein Prädikat (gleichviel welches) schlechthin gesetzt wird. Der Satz z. B. A = B ist nach Kant ein synthetischer Satz, im Grunde aber ein analytischer, denn es ist schlechthin und unbedingt etwas in ihm gesetzt. Dagegen ist jener Satz kein identischer Satz. — Identische Sätze verhalten sich zu analytischen wie Art zur Gattung. In jenen wird das Subjekt selbst zum Prädikat, und insofern ist in ihnen etwas schlechthin gesetzt; aber nach Kants eignen Erklärungen soll die allgemeine Logik davon ganz abstrahiren, welches Prädikat dem Subjekt in einem Satze beigelegt werde, und nur darauf sehen, wie es ihm beigelegt werde, also z. B. beim analytischen Satz nicht, durch welches Prädikat das Subjekt schlechthin gesetzt werde, sondern nur, ob es überhaupt durch eines — gleichviel welches — gesetzt werde.

Für diejenigen Sätze also, die Kant analytische nennt, muß die philosophische Sprache den Ausdruck identische zurücknehmen, dagegen für diejenigen, welche überhaupt nur ein unbedingtes oder bedingtes Gesetztseyn ausdrücken, den Ausdruck der analytischen und synthetischen aufbewahren. Und nun wird es auch leicht werden, die einzelnen Formen des Denkens auf die Urform so zurück zu führen, daß sie dadurch

vollkommen bestimmt werden, und jede Vermischung derselben verhindert, auch jeder einzelnen ihre bestimmte Stelle so angewiesen wird, daß darüber kein Zweifel mehr stattfinden kann.

Wenn man die Kantische Tafel dieser Formen genauer betrachtet, so findet man wirklich, daß Kant, anstatt die Urform als Princip der übrigen aufzustellen, sie unter den andern — in einer gleichen Reihe — gesetzt hat. Denn daß die Formen der Relation nicht nur allen übrigen zu Grunde liegen, sondern wirklich identisch mit der Urform (der analytischen, der synthetischen, und der gemischten) seyen, findet man sogleich bei genauerer Untersuchung.

Die kategorische Form ist nämlich keine andere, als die des unbedingten Gesetztseyns, die durch den obersten aller Grundsätze gegeben ist, und nur überhaupt die Art betrifft, wie ein Prädikat — gleichviel welches — gesetzt wird. Diese Form steht also auch bloß unter dem Gesetz des unbedingten Gesetztseyns (dem Satz des Widerspruchs). — Analytische Form.

Die hypothetische ist keine andere, als die des bedingten Gesetztseyns, die durch den zweiten obersten Grundsatz gegeben ist, und bloß unter diesem steht. — Synthetische Form.

Die disjunctive Form ist keine andere, als die Form des durch ein Ganzes der Bedingungen bedingten Gesetztseyns — also aus den beiden vorigen zusammengesetzt, und nur durch den dritten obersten Grundsatz gegeben. — Gemischte Form.

Was aber die einzelnen Formen betrifft, so kann

1. nach der Quantität, die unter der Urform des unbedingten Gesetztseyns stehende Form bloß die Form der Einheit seyn, denn nur diese ist unbedingt, dagegen die Form der Vielheit bedingt ist durch die Form der Einheit, so daß die unter der Urform des bedingten Gesetztseyns stehende Form der Quantität nur Vielheit seyn kann. (Der Satz z. B. einige A sind B gilt nur unter der Bedingung der kategorischen Sätze, A^1, A^2, A^3, A^4, u. s. w. sind B). Die unter der Urform der durch Unbedingtheit bestimmten Bedingtheit stehende Form der Quantität muß also Vielheit bestimmt durch Einheit

d. h. Allheit seyn. Deßwegen ein allgemeiner Satz weder ein kategorischer noch ein hypothetischer, wohl aber beides zugleich ist. Er ist kategorisch, weil die Bedingungen vollendet sind, unter denen er steht (z. B. der Satz: alle A sind B, ist ein kategorischer Satz, weil die Bedingungen desselben, die Sätze: A¹, A² (u. s. w. bis zum letzten möglichen A) = B, vollendet sind). Er ist hypothetisch, weil er überhaupt unter Bedingungen steht.

2. Nach der Qualität kann die unter der Urform des unbedingten Gesetztseyns stehende Form nur die der Bejahung seyn, denn die unter der Urform des bedingten Gesetztseyns stehende Form kann nur verneinend seyn. (Ein bedingter Satz leugnet das unbedingte Gesetztseyn, und räumt nur ein bedingtes ein. Ein verneinender Satz setzt daher immer einen bejahenden kategorischen voraus, wie der Satz: Nichtich > Ich, den Satz Ich = Ich voraussetzt. Die dritte, durch die zween obersten Grundsätze bestimmte Form kann also nur die Form der Bejahung und Verneinung in sich vereinigen, aber niemals eine von beiden ausdrücken [1]).

3. Nach der Modalität kann die unter der Urform des unbedingten Gesetztseyns stehende Form nur die Form der Möglichkeit seyn. Denn nur die Form der Möglichkeit ist unbedingt, dagegen selbst absolute Bedingung aller Wirklichkeit. Auch der Satz Ich = Ich hat, insofern er unbedingt gesetzt ist, bloße Möglichkeit. — Die unter der Urform des bedingten Gesetztseyns stehende Form der Modalität ist Wirklichkeit, denn der bedingte Satz ist gegeben durch einen bedingenden, und die Logiker (älterer und neuerer Zeit) haben keinen falscheren Satz aufgestellt, als den, daß hypothetische Sätze sich

[1] Die Form der Bejahung ist nicht identisch mit der Form des unbedingten Gesetztseyns, obgleich durch sie bestimmt. Denn man kann sich auch das unbedingte Gesetztseyn einer Verneinung (im dritten Modus) denken. Aber eben diese Möglichkeit eines unbedingten Gesetztseyns der Verneinung setzt eine Form der Verneinung überhaupt, und diese eine Form der Bejahung überhaupt voraus. Diese beiden Formen können combinirt werden in einer dritten, so daß durch das unbedingte Gesetztseyn einer Verneinung diejenigen Sätze entstehen, welche die Logiker unendliche nennen.

auf bloße Möglichkeit beziehen. — Vereinigung beider Formen gibt eine durch Möglichkeit bestimmte Wirklichkeit, d. i. Nothwendigkeit. So sind alle identischen Sätze nothwendig. Insofern sie unbedingt sind, stehen sie unter der Form der Möglichkeit, insofern sie bedingt sind durch sich selbst[1], unter der Form der Wirklichkeit. Der Satz Ich = Ich ist als kategorischer Satz bloß möglich; insofern er aber zugleich zwar nicht durch einen höheren Satz, aber durch sich selbst bedingt ist, wird er zum nothwendigen Satz. Es leuchtet also in die Augen, daß identische Sätze eine bloße einzelne unter der allgemeinen Form analytischer Sätze stehende Form ausdrücken. Es erhellt hieraus, daß jeder identische Satz ein kategorischer seyn muß, aber nicht umgekehrt, weßwegen auch nicht die Form der Identität, welche einer höhern untergeordnet ist, sondern die des unbedingten Gesetztseyns überhaupt, Urform aller Philosophie ist. Eben deßwegen begründet auch der Satz Ich = Ich nicht die Form der Identität, sondern die des unbedingten Gesetztseyns als Urform. Denn die Form der Identität ist in ihm selbst nur als bedingt durch jene vorhanden; man kann also an ihm nur diejenige Form als Urform erkennen, die in ihm selbst nicht mehr bedingt ist. Dadurch erklärt sich das obige Paradoxon, daß dieser Satz als kategorischer Satz, bloß unter der Form der Möglichkeit stehe, und nur insofern, als er unter dieser stehe, Princip alles Inhalts und aller Form einer Wissenschaft werden könne.

Noch ist die Frage übrig: woher die Momente (der Quantität, Qualität und Modalität), wornach diese abgeleiteten Formen geordnet

[1] Unbedingt gesetzt und durch sich selbst bedingt seyn, ist etwas sehr Verschiedenes. Ein Satz kann unbedingt gesetzt, dabei aber doch nicht durch sich selbst bedingt seyn, nur nicht umgekehrt. Der oberste Grundsatz aller Wissenschaft aber muß, wie erwiesen worden ist, als Grundsatz der unbedingten Form und des unbedingten Inhalts überhaupt als Grundsatz, durch den es überhaupt erst möglich wird, daß irgend etwas unbedingt gesetzt werde, nicht nur unbedingt überhaupt, sondern auch durch sich selbst bedingt seyn. Daß der oberste Grundsatz durch sich selbst bedingt ist, gehört zu seinem Inhalt, daß er unbedingt gesetzt ist, zu seiner äußeren Form, die vom Inhalt nothwendig herbeigeführt wird.

sind, herkommen? Die Antwort darauf ist leicht. Sie sind unmittelbar mit dem obersten Grundsatz gegeben, und hätten ganz bloß aus ihm — auf die einfachste Art — als etwas Gegebnes entwickelt werden können. Denn es ist, wenn man nur überhaupt weiß, was durch eine Deduktion dieser Momente verstanden werden soll, schlechterdings unmöglich, sie aus einem schon vorhandnen Begriff abzuleiten; sie müssen schlechterdings nothwendig als eine Thatsache aus einem Princip, das eine Thatsache überhaupt ausdrückt, abgeleitet werden[1].

* * *

So bestimmt ist also der ursprünglich gegebene Inhalt alles Wissens (das Ich, das Nichtich, und das Produkt beider) zugleich die Form aller Wissenschaft, so wie jener selbst nur unter der Bedingung von dieser möglich ist. Ganz parallel mit dieser Deduktion der Form des Wissens überhaupt würde die Deduktion der Form, die den einzelnen Bestandtheilen des Urinhalts alles Wissens durch ihre Urform bestimmt ist, ausfallen; was ganz natürlich ist, da dasselbe Princip zugleich den Inhalt und die Form, und eben deßwegen zugleich die materiale und die formale Form (diejenige, die dem Inhalt ursprünglich zukommt, und diejenige, unter der er gesetzt ist) begründet. Aenesidemus scheint mit siegender Evidenz die Reinholdische Deduktion der Urform des Subjekts und Objekts in Anspruch genommen zu haben. Ueberdieß kann man — was Aenesidemus nicht gethan hat — noch fragen, warum Reinhold nur Eine Art von den der Urform untergeordneten Formen des Subjekts und Objekts, und warum er die Form der Vorstellung[2] gar nicht deducirt habe. Gerade durch eine solche vollständige Deduktion der gesammten Form des Subjekts, des Objekts und der Vorstellung

[1] Dieß gilt auch gegen die Reinholdische Deduktion dieser Formen, die übrigens in formaler Rücksicht ein Meisterstück philosophischer Kunst ist. Auch mußte Reinhold die Formen der Einheit und der Vielheit schon voraussetzen, um sie nebst den übrigen deduciren zu können.

[2] Im Vorbeigehen gesagt, jede Vorstellung ist, als solche, der Modalität nach nothwendig, ihr Inhalt sey, welcher er wolle. Dieß ist ihre durch die obersten Grundsätze bestimmte Form.

wären beinahe alle übrigen Einwürfe des Aenesidemus abgeschnitten gewesen. Wenn bewiesen ist, daß die Form des Subjekts überhaupt die Form der Unbedingtheit, die des Objekts der Bedingtheit (durchs Subjekt) ist, so folgt von selbst, daß das Subjekt im Dritten (der Vorstellung) sich zum Objekt immer wie das Bestimmende zum Bestimmbaren (wie Einheit zur Vielheit, Realität zur Negation, Möglichkeit zur Wirklichkeit), verhalte. kurz: es folgen alle übrigen Sätze der Elementarphilosophie bündig und in leichterem Zusammenhange, als in der Theorie des Vorstellungsvermögens, aus jenem einigen Satze, der aber durch die Reinholdische Deduktionen nicht begründet ist. — Doch ich fange an, über die vorgezeichnete Gränze zu schreiten.

* * *

Nachschrift.

Die ganze Untersuchung, von der im Vorhergehenden eine Probe gegeben wurde, ist nothwendig trocken und wenig versprechend am Anfang — aber ist es nicht mit dem Anfang jeder Wissenschaft also, und ist es nicht gerade Vorzug der Wissenschaft aller Wissenschaft, von Einem kleinen Mittelpunkt auszugehen, dessen Strahlen der Zahl und der Ausdehnung nach unendlich sind? Und die Sache, von der die Rede ist — Erreichung des letzten Ziels aller philosophischen Nachforschung — ist doch wohl durch anfängliche Verleugnung aller Reize der Einbildungskraft bei diesem ernsten Geschäfte nicht zu theuer erkauft.

Ob die gegenwärtige Untersuchung nicht durch die Darstellung, die ihr der Verfasser zu geben vermochte, verloren habe, kann er selbst am wenigsten entscheiden. Es sey so. Mögen diejenigen, die diesen Versuch einiger Aufmerksamkeit werth achten, diese nur auf den Gegenstand richten, und den Verfasser, der sich freut, diese Blätter dem Publikum ganz anspruchslos übergeben zu können, und seine Art, etwas darzustellen, darüber vergessen. Mögen sie sich insbesondere nicht an den Ausdrücken stoßen, mit denen er bisweilen — ohne verhaßte Umschweife — von dem, was die größten Philosophen ihres Zeitalters noch für die

Nachkommenden übergelassen haben, gesprochen hat. Worte sind bloßer Schall, und — ach, nur gar zu oft ein tönendes Erz und eine klingende Schelle! — Dagegen wünscht er, daß keinem seiner Leser das große Gefühl ganz fremd sey, welches die Aussicht auf eine endlich zu erreichende Einheit des Wissens, des Glaubens und des Wollens — das letzte Erbe der Menschheit, das sie bald lauter, als jemals, fordern wird — bei jedem, der es werth ist, die Stimme des Wahrheit jemals gehört zu haben, nothwendig hervorbringen muß.

Die Philosophen haben es oft beklagt, daß ihre Wissenschaft so wenig Einfluß auf den Willen des Menschen und auf die Schicksale unsers ganzen Geschlechtes habe, aber bedachten sie auch, worüber sie klagen? Sie klagen, daß eine Wissenschaft keinen Einfluß habe, die, als solche, nirgends existirte, daß man keinen Gebrauch von Grundsätzen machte, die nur Ein Theil der Menschheit, und auch dieser nur in ganz verschiedenen Beziehungen für wahr hielt. Wer wird der Leitung einer Führerin folgen, die er sich selbst noch nicht als die einzigwahre zu denken wagt, wer die Uebel der Menschheit durch ein Mittel heilen, das jetzt noch überhaupt so vielen verdächtig, und bei verschiedenen in so ganz verschiedener Qualität zu finden ist? Suchet die Merkmale, an denen alle die ewige Wahrheit erkennen müssen, zuerst im Menschen selbst, ehe ihr sie in ihrer göttlichen Gestalt vom Himmel auf die Erde rufet! Dann wird Euch das übrige alles zufallen!

Tübingen, den 9. September 1794.

DE MARCIONE

PAULLINARUM EPISTOLARUM EMENDATORE.

PRO EXAMINE THEOLOGICO DISPUTATURUS SCRIPSIT

FRIDERICUS QUILIELMUS JOSEPHUS SCHELLING.

TUBINGAE MDCCXCV.

Haereticorum veterum haud paucos a celebratissimis ecclesiae scriptoribus librorum sacrorum impie depravatorum accusatos fuisse, inter omnes constat[1]; nemo tamen illo crimine notior *Marcione,* singularis Gnosticorum sectae, secundo p. C. n. seculo florentis, auctore. Nescio vero, annon iis, qui ad hanc causam diligentius explorandam accedunt, jure quodam verendum sit, ne multos inveniant, ejusmodi disquisitionibus haud multum pretii statuentes, cum sane parum referre videatur, scire, quid primorum seculorum haeretici contra sacros Christianorum libros tentaverint, modo certi simus (certos autem nos esse, quis nesciat?), nihil illarum corruptionum in eos codices, quorum auctoritate standum jam nobis est, emanavisse. Verum enimvero ne ita quidem codicum nostrorum securi esse possemus, nisi insignis doctissimorum hominum in eruenda antiquissima sacri textus historia labor atque industria antecessisset. Hanc vero ipsam molestissimis hinc illinc tenebris laborare, fassos esse scimus eos maxime, qui in hoc litterarum genere reliquos omnes facile antecellunt. In hoc autem statu si textus N. T. historiam conspicimus, illa certe, qua premitur, obscuritas nihil eorum spernere nos jubet, quibus vel ullo modo ad depellendas istas tenebras lucemque adeo obscurissimae

[1] Quicquid de ea re conquesti sunt antiqui scriptores, collectum invenies in *Barthol. Germonii de veteribus haereticis, eccles. codicum corruptoribus* libris duobus. Paris. ed. ap. Le Comte 1718.

antiquitati inferendam uti nos posse sperandum est. Posse autem revera ab istis veterum haereticorum accusationibus, quae in scriptis celeberrimorum auctorum paene plerisque audiuntur, quaedam certe historiae textus N. T. illustrandae praesidia peti, nisi animo id praecipere possemus, clarum tamen et certum facerent exempla eorum, quibus, quicquid in re critica N. T. lucis est, maxima ex parte acceptum referimus. Illis namque veterum haereticorum accusationibus non tantum *Millium* [1] et *Wetstenium* [2], sed etiam, qui multo illis accuratius causam hanc exploravit, *Rich. Simonium* [3] suam in rem usos esse constat. Simonio autem, qui Marcionis praecipue depravationibus, ut ab Epiphanio notatae fuerant, operam suam impenderat, adjunxit se immortalis memoriae vir, *Semlerus,* non modo historiae ab illo concinnatae editor commentatorque novus, sed ipse etiam subtilis illarum accusationum judex atque investigator [4]. Neque etiam altiorem ejus rei indaginem sprevit, qui primus perfectam atque omnibus numeris absolutam historiae textus N. T. imaginem descripsit, S. V. *Griesbachius* [5], qui quomodo illis haereticorum veterum accusationibus et ipse usus sit, et alios uti voluerit, vix opus est dicere. Neque aliter fieri potuit, quam ut eaedem plurium simul virorum doctorum in se attentionem converterent, e quibus unum nominasse sufficiat, qui singulari disputatione causam potissimum Marcionis persecutus est [6], *Loefflerum,* virum S. V.

[1] *Proll. in N. T.* §. 328—340. 361. 362. 649—651. 721—728.

[2] *Proll. etc. ed. Seml. p.* 211. *Libelli ad crisin atque interpretationem N. T. pertinentes p.* 75. *N. T. ab eodem T. II, p.* 864. al.

[3] *Hist. crit. N. T. vers. vern. P. I, p.* 267.

[4] In *not. ad Simonii hist. crit. N. T.* Hal. 1780. ed. ad *Wetstenii Proll. p.* 214 sq. etiam in *commentariis,* quos in singulos N. T. libros edidit, passim. De *Evangelio* autem Marcionis singularis ejus comment. extat in *praef. ad Townsonii*, *Angli*, *librum de Evangel.*

[5] *Curae in historiam textus graeci Epp. Paullinarum Spec. primum, Sect. III,* §. 7. 8.

[6] *Disp. qua Marcionem Paulli epp. et Lucae Ev. adulterasse dubitatur,* ed. 1788, recusa in *sylloge commentt. theol. ed. a. VV. cell. Velthusenio,*

Omnem vero hanc causam ita exhausisse virorum, quos modo diximus, subtilitatem ac diligentiam, ut nihil prorsus aliorum curis relictum manserit, ipsi certe haud usquam pronunciarunt, neque igitur mihi, ad eandem causam disceptandam accessuro, verendum esse arbitror, ne prorsus inutilem operam suscepisse videar justis ejusmodi disquisitionum arbitris; quin adeo sperare me fateor, fore ut, novam rei totius explorandae rationem ineundo, historiam N. T. criticam, si non novis prorsus observationibus aucturus, eas saltem, quae ab aliis anteceptae sunt, novis exemplis confirmaturus, aliquam certe gratiam operae apud eos mercam, quos unice de ejusmodi rebus judicare jus fasque est. *Fines* libelli titulus descripsit. Nihil de Evangelio Marcionis dicemus, nihil de reliquorum Apostolorum epistolis, quas rejectas ab eo scimus. Sed satis de consilio nostro. Ad rem ipsam properamus.

§. I.

Paulli epistolas a Marcione corruptas fuisse, testes habemus *Irenaeum* maxime, *Tertullianum, Epiphanium* atque incertum *Dialogi adversus Marcionitas* auctorem; ad quos accedunt, qui minorem illis celebritatem nacti sunt rerum haereticarum scriptores, et qui passim de ea re conquesti sunt, *Origenes*[1], *Hieronymus*[2], *Cyrillus* Hieros.[3], *Chrysostomus*[4], alii. Sequemur autem antiquiorum maxime testium auctoritatem. De quorum fide si in ullam partem certi esse voluerimus, princeps existit quaestio: *utrum revera*

Kuinoelio et Rupertio Vol. I, p. 180 sq. Eandem excerpsit ill. *Eichhornius,* suis animadversionibus additis, in Allgem. Biblioth. d. bibl. Litterat. P. II, p. 320 sq.

[1] *Comm. in ep. ad Rom. L. X,* §. 40. *Opp. Orig.* ed. *de la Rue. Vol. IV, p.* 687. Nolo citare locum *epistolae ad Alexandrin.* ap. *Rufinum de adulterat. libr. Orig.* (*Opp. Orig. Vol. IV. app. p.* 52). Ejus enim *integritatem* suspectam reddit *Hieronymus L. II,* c. 4. *adv. Rufinum*, qui illa epistola crimen correcti a se Origenis tegere voluit.

[2] *Praef. in ep. ad Tit. Philem. Comm. in Gal. III.*

[3] *Catech. IV,* 10. *XVI,* 3. *ed. Oxon.*

[4] *ad Gal.* 1, 6.

codice Marcionitico usi sint, necne? cui quidem si satisfecerimus, hoc uno jam plurimum profecisse putandi erimus.

Ad *Irenaeum* quod attinet, nusquam ille saltem Marcionis *Ἀποςολικόν*, (ita enim codicem Paullinarum epistolarum ab eo concinnatum appellant) inspectum a se affirmat. Libros Valentinianorum se vidisse, congressum etiam esse cum quibusdam ejus sectae hominibus, statim ab initio libri memorat, nihil autem ejusmodi de Marcionitis. Singularem quidem adversus Marcionem librum moliri se dicit, in quo ex ipsius scriptis atque locis N. T., quos salvos atque integros reliquerit, opiniones Marcionis refutaturum se esse promittit [1], sed nullo quem vidi loco jam tum, cum haec scriberet, vidisse se Marcioniticum librum affirmat, neque unquam nomen, quod contraxerat, dissolutum ab eo scimus. Neque adeo satis certo statui potest, eum, quicquid de ea re sciret, ex antiquioribus libris *Justini* Martyris, quem ipse etiam adversus Marcionem allegat [2], aliorumque scriptorum hausisse. Accedit, quod nusquam ad exempla, quibus accusationem suam illustrare poterat, descendit, adeoque omnis prorsus ratio sublata est, qua visum ab eo Marcioniticum codicem aut omnino *certo* ei constitisse de corruptionibus, quas queritur, ulla concludendi probabilitate efficere possemus. Longe id vero aliter in *Tertulliano, Epiphanio,* reliquis, qui qualem Marcionitici codicis scientiam habuerint, eorum, quae de eo referunt, examine discemus.

§. II.

Ac primo quidem, quemnam in codice suo *ordinem* secutus sit Marcio, nonnisi *fama* se scire *Epiphanius* ipse fatetur [3]. Is enim dudum notus esse poterat e Tertulliano, qui libro adv. Marc. quinto eundem ordinem in refutando ex epistolis Paullinis haere-

[1] *Adv. haer. L. I, c.* 27, §. 2. *L. III, c.* 12, §. 12. *ed. Massuet.*
[2] *L. IV, c.* 6, §. 1. atque ex h. l. *Eusebius H. E. IV,* 17.
[3] *Haeres. XLII,* 9: *Αἱ δὲ ἐπιςολαί, αἱ παρ' αὐτῷ λεγόμεναί εἰσι κ. τ. λ.*, quae verba nescio quo jure vertat *Petavius* „epistolae ab eo *probatae*“, cum sane vertenda sint: „epistolae, quae apud eum extare dicuntur“.

tico secutus fuerat, quem Epiphanii recensio exhibet, nisi quod haec epistolium ad Philemonem epistolae ad Philippenses anteponit. Tertullianus autem nusquam Marcionis ordinem a se servatum affirmavit. Igitur aut sui codicis ordinem, aut, quod multo etiam probabilius est, quem Marcionis esse *suspicaretur*, secutus fuisse putandus est. Facile autem in hunc maxime ordinem incidere potuit, cum, ut ipse ait [1], principalem adversus Judaismum epistolam eam vellet Marcio, quae ad Galatas scripta est, adeoque ab hac ejus refutandi initium faciendum esset, reliquae autem magnitudinis rationem ordine, quo se invicem excipiunt, sequantur [2].

Numerum epistolarum quod attinet, epistolas ad *Timotheum* et *Titum* ab eo recusatas, narrat Tertullianus, et, cui res dudum ex illo innotuisse poterat, Epiphanius. Illum vero Marcionis ipsum codicem vidisse, epistolarum ab eo exclusarum notitia non evincit, cum hoc certe etiam in vulgus notum esse potuerit, quasnam epistolas receperit, quasnam excluserit haereticus. Quin ille omnem hanc notitiam *conjecturae* debere potuit, qua Marcionem haud *potuisse* recipere eas epistolas, quae ψευδώνυμον γνῶσιν oppugnarent, *concludebat.* Eam certe conjecturam sub *ironia* latere, qua librum quintum adv. Marcion. clausit, vix mihi tempero, quin pronunciem. „*Soli huic,* inquit, *epistolae* (loquitur autem de epistolio ad Philemonem) *brevitas sua profuit, ut falsarias manus Marcionis evaderet.* (Epistolium autem ad Philemonem in Apostolico Marcionis extitisse, multo minus ausim statuere, quam epistolas ad Tim. et Titum. Neque etiam de eo Tertullianus aliter, quam conjectura, pronuntiavit, quia scilicet nihil ab ejus brevitate *metuendum* haeretico fuisse crederet; hoc enim sibi velle Tertullianum, satis, opinor, clarum est [3]). *Miror tamen,* pergit Ter-

[1] *Adv. Marcion. L. V, c.* 2. ed. *Pamel.*

[2] *Cfr. S. V. Storrium* über den Zweck Johannis, p. 257.

[3] Idem postea ex eo *Hieronymus* repetiit, in *Praef. in ep. ad Philem.* „In hanc, inquit, solam manus non est ausus mittere, quia sua illam brevitas defendebat". Omnia alia *Epiphanius* queritur, p. 373: ἀπὸ τῆς

tullianus, *quum ad unum hominem factas litteras receperit, quid ad Timotheum duas et unam ad Titum de ecclesiastico statu compositas recusaverit*". Manifesta ironia est, quam dicendi figuram frequentissimam esse Tertulliano, omnes norunt. Nempe mirum prorsus esse dicit, recusasse Marcionem epistolas, ad *ecclesiam universam* pertinentes, cum epistolium ad *unum* hominem scriptum recipere non dubitasset, scilicet haec omnia, ut significaret, aliud quid causae subesse, cur has maxime epistolas recusaverit, eam nempe, quam sine verborum ambagibus *Clemens* Alex. [1] attulit, atque ex eo hauserunt recentiorum criticorum plerique [2]. Verum ea certe Tertulliani conjectura falsissima fuerat. Nam quod *ψευδών. γνῶσιν* nominat Apostolus, Marcionem certe a recipiendis istis epistolis absterrere nullo modo potuit, cum certe *suam γνῶσιν* haud *ψευδώνυμον* crederet [3], *γνῶσις* autem, quam vituperat Apostolus, manifeste Judaica sit (1 Tim. 1, 7. Tit. 1, 10. sq.), quae legem Mosaicam non admitteret tantum, sed et sancte pieque observatam vellet. Nam, quod multi jam doctissimorum hominum indigitarunt [4], repeti autem satis non potest, multo latius, ac plerique credunt, nomen illius philosophiae patuit, cum tota ista philosophandi ratio diversissimarum opinionum etiam natura sua patientissima esset; unde efficitur, mirum haud esse, ipsos etiam

πρὸς Φιλήμονα οὐδὲν παρεθέμεθα, διὰ τὸ ὁλοσχερῶς αὐτὴν διαστρόφως παρ᾽ αὐτῷ κεῖσθαι. Sine dubio eum offendebat *nativa* epistolae brevitas, unde, ut hoc obiter moneam, apparet, eum Marcionis corruptiones in codicibus etiam *vulgaribus* quaesiisse.

[1] *Strom.* **L. II**, *p.* 383: *Οὕτως καὶ τὴν γνῶσιν (διαβέβληκεν) ἡ ψευδὴς γνῶσις ἥτε ὁμωνύμως καλουμένη· Περὶ ἧς ὁ Ἀπόςολος γράφων, ὦ Τιμόθεε, φησί κ. τ. λ. Ὑπὸ ταύτης ἐλεγχόμενοι τῆς φωνῆς οἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων τὰς πρὸς Τιμόθεον ἀθετοῦσιν ἐπιςολάς.*

[2] Etiam, quod mireris, *Corrodius* in Kritische Geschichte des Chiliasmus P. II, p. 41.

[3] Cfr. S. V. *Storrium* l. c.

[4] Vid. ex antiquioribus *Buddeum de eccles. apost. c.* 5. *Ittigium de haeresiarchis Sect. X, c.* 9, §. 4. *Vitringam* in *Obs. sacr. L. IV, c.* 9, §. 9. *J. G. Walchium* in *Exerc. de Hymenaeo et Phileto* inserta *ejusd. Miscell. sacr. Amstel.* 1744. *ed.* §. *III, sq.*

Mosaicae legis defensores Gnosticorum nomine comprehendi. Hanc ipsam autem judaicam γνῶσιν nemo Marcione vehementius oppugnavit. Igitur hanc certe ob causam epp. ad Tim. et Titum non rejecit. Quamcunque autem aliam excogitaveris, ex argumento epistolarum, Marcioni infesto, haustam[1], eluditur ipso Tertulliani testimonio, cui si fides est, locis illis, ipsi contrariis, certe alia ratione, quam totarum epistolarum rejectione, mederi Marcio poterat. Sin aliam (quae quidem unice probabilis est) rationem excogitaveris, ideo exclusas fuisse illas epistolas, quod, ut ait Tertullianus, de ecclesiastico statu compositae essent, ideoque ad coetum ipsum, cui destinatus erat apostolicus ille codex, haud pertinere viderentur Marcioni, id profecto multo magis valiturum credo de epistolio ad Philemonem, quod multo etiam pauciora, quae communis utilitatis essent, continebat. Apparet igitur, quicquid de numero epistolarum a Marcione receptarum referat Tertullianus, non ex ipsa codicis illius notitia profectum esse. Namque aut admiserat epp. ad Tim. et Titum, quod negat Tertullianus, aut excluserat, certe nulla alia de causa, quam quae etiam epistolium ad Philemonem exclusisset, quod receptum tamen affirmat idem Tertullianus[2].

§. III.

Quod de *epistola ad Laodicenos,* in Apostolicum Marcionis recepta, memorat *Epiphanius,* eo misere ignorantiam suam ipse prodidit. Primo enim epistolae, quae ad Laodicenos scripta *ferretur,* nonnisi *fragmenta* extare apud Marcionem affirmat (ἔχει δὲ

[1] *Beausobrii* v. gr., decepti fortasse loco Tertulliani, *de praescr. adv. h. c.* 32. Ita ille (*Histoire de Manichée et du Manichéisme T. II, L. IV, c. VI*): „Si Marcion les a rejettées (ad Tim. et Titum epistolas), c'est apparemment à cause de son erreur sur le *mariage* et en particulier sur celui des prêtres et des Evêques".

[2] Ad *Philastrium* quis provocaverit, qui *(Catal. eorum, qui post Chr. pass. haer. rei facti sunt c.* 44) Paulli epistolas, nisi quae ad Timotheum et Titum scriptae essent, exclusas a Marcione, affirmat? Nisi forte quidam aequius putent, delere illud *nisi*.

καὶ τῆς πρὸς Λαοδικείας λεγομένης μέρη), igitur *incertus* saltem haesit, annon revera extet singularis Apostoli ad Laodicenos epistola, quae tamen dubitatio eum non impediit, quo minus eandem, cum in Marcionis codice extaret, mutilatam ab haeretico statim etiam pronunciaret. Non extitisse autem in Apostolico Marcionis diversam ab epistola ad Ephesios epistolam ad Laodicenos, neque igitur mutilari potuisse, quae non extabat, ex ipso Epiphanio patet, qui postea (p. 374. 375) locum ex ea allegatum a Marcione affert, quem epistola ad Ephesios ad verbum exhibet. Nec tamen ideo negat, *hanc* a Marcione receptam fuisse, sed utramque nominat, atque adeo eo, quem diximus, loco mirum utriusque consensum animadvertit. Patet igitur Epiphanium neque perspexisse, *eandem* esse cum epistola ad Ephesios epistolam ad Laodicenos, neque tamen in alteram partem, *adulterinam* hanc esse decernere ausum fuisse: debebat autem vel hoc vel illud facere, si sacrorum librorum et Marcionaei codicis satis gnarus erat.

Tertullianum [1] si audias, *interpolatum* a Marcione Laodiceae nomen queritur. *Ecclesiae quidem,* inquit, *veritate epistolam istam ad Ephesios habemus emissam, non ad Laodicenos, sed Marcion ei titulum aliquando interpolare gestiit, quasi et in isto diligentissimus explorator.* Igitur translatio latina, qua Tertullianus alias uti solebat, facta erat sine dubio e codice, qui *nullum* prorsus nomen praefixum haberet. Non enim quod *alium* pro recepto titulum *substituerit,* sed quod *novum* prorsus *ipsi* epistolae *interpolaverit* Marcio, aegre fertur a Tertulliano. Neque, dum ad *Ephesios* emissam vult epistolam, ad *codicem* aliquem, cui nomen hoc praefixum esset, provocat, sed ad ecclesiae traditionem, quam, ut scimus, etiam integrae lectionis unicam normam fecit. Interpretationem autem a *Koppio* [2] prolatam, quae non *primum* epistolae

[1] *Adv. Marc. L. V, c.* 17.

[2] *Proll. in ep. ad Ephes. in ejus N. T. perpet. Annot. illustr. Vol. IV. ed. alt. p.* 6.

versum interpolatum, sed ipsam, quae in codicibus praefigi soleret, *inscriptionem adulteratam* a Marcione queri vult Tertullianum, verba ipsa non admittere videntur. Namque *interpolationem* queritur Tertullianus; *inscriptionis* autem mutatio non interpolatio, sed *depravatio*, si placet, appellanda fuerat. Neque me movet alter Tertulliani locus [1], ubi se ad Ephesios *praescriptam* habere epistolam, haereticos vero ad Laodicenos, affirmat. Hic enim de *inscriptione* epistolae loqui Tertullianum satis clarum est, sed non video, quo jure inde effici possit, alterum locum idem sibi velle, cum certe de titulo *ipsi epistolae interpolato* satis manifeste queratur. Extitisse autem codices, in quibus Ephesi mentio abesset a versu primo, non hoc modo Tertulliani testimonio, verum etiam ***Basilii*** M. [2] atque ***Hieronymi*** [3] loco constat (non enim ferenda sunt ***Koppii*** et ***Michaelis*** interpretamenta). Illius autem lacunae, in antiquissimis codicibus observatae, rationem aliquam probabilem, haud video, unde petere possis, nisi ex interpretum complurium opinione, qui non ad unum, sed ad *plures* coetus scriptam fuisse, quam ab Ephesiis nuncupamus, epistolam, argumentis, ut in tali re dari possunt, satis evidentibus evicisse, mihi quidem videntur. Namque hac sumta facile tibi explicatu est, cur *τοῖς παλαιοῖς τῶν ἀντιγραφῶν*, ut ait Basilius, nullum prorsus nomen versu primo praefigeretur (nempe quod non uni, sed pluribus ecclesiis destinatam fuisse epistolam constaret), junioribus autem exemplaribus ab iis, qui lacunam ferre non possent, unum tantum nomen adjiceretur (nempe, quia singulis aut nonnisi una ecclesia, ad quam pertineret epistola, cognita esset, aut una alteri praeferenda vide-

[1] *Adv. Marc. L. V, c.* 11.

[2] *Contr. Eunom. L. II. Opp. ed. Paris. T. II, p.* 57. Excerptus est locus ap. Koppium p. 8. et Michaelis in Einl. ins N. Test., *P. II, p.* 1296.

[3] ***Comment. ad Eph. I,*** 1. Qui locus non quidem codices, a quibus verba *ἐν Ἐφέσῳ* abessent, Hieronymo cognitos fuisse probat, sed scriptores saltem, qui, ut Basilius, quaererent in h. l. *singulare* quid atque *ἰδιάζον* vocis *ΌΝΤΑΣ*, quod facere non poterant, nisi codicibus visis, a quibus verba *ἐν Ἐφέσῳ* abessent.

retur). Ex his omnibus autem efficitur, magnam jam antiquissimis temporibus in hoc loco lectionis discrepantiam fuisse, unde facile conjectu est, cum ad Laodicenos etiam epistola nostra pertinuerit (Col. IV, 16) [1], aut saltem multis qui locum hunc legebant videri posset pertinuisse, Laodiceae quoque nomen aeque ac Ephesi compluribus graeci textus non modo, verum etiam versionum latinarum codicibus illatum fuisse, quorum uno cum in hoc loco Tertullianus uteretur, statim etiam temerariam interpolationem, a Marcione tentatam, clamandi occasionem oblatam sibi credidit. Cur vero nullus codex supersit, in quo Laodiceae nomen etiam nunc extet, si quaeris, multae certe causae cogitari possunt, veri simillima autem *Semleri* [2] conjectura est, urbis, maturo fato extinctae (qualis erat Laodicea, terrae motu eversa) nomen etiam sensim extinctum, superstitis urbis nomini in codicibus tandem omnibus cessisse.

§. IV.

Igitur quae de epistolarum a Marcione receptarum ordine numeroque referunt illi scriptores, ut codicem ipsum haeretici inspectum ab eis fateamur, nondum nos vincere potuerunt. An itaque singularum lectionum, quas ex eo afferunt, ratio magis apud nos valitura sit, accuratior eorum exploratio docebit. Id vero ante omnia ratum habeamus, nonnisi eas lectiones, quae nullam

[1] Verba *τὴν ἐκ Λαοδικείας ἐπιϛολήν* vertenda sunt: epistolam Laodicea ad vos *mittendam*, Laodicea *petendam*, quemadmodum in loco ***Polybii*** a ***Raphelio*** notato) *ἡ ἐκ τῆς Ῥώμης πρεσβεία*, legatio est Roma *veniens*. Epistolam autem, Colossensibus Laodicea petendam, eam esse, quae ab Ephesiis nomen tulit, ex eo apparet, quod salutationes Laodicensium epistolae ad Colossenses (4, 15) inserit Paullus, quo certe opus haud erat, nisi illis epistolam scripsisset, quae tales salutationes haud ferret, hoc vero est epistolam non *uni* sed ***pluribus*** ecclesiis destinatam, qualis est illa, quam ab Ephesiis appellare solemus. Quae ***Fabricius*** *(in Cod. apocr. N. T. P. II, p.* 859) obtendit, parum valent. Quamnam enim interpretationis auctoritatem habere apud nos possunt *Theodoretus, Chrysostomus, Oecumenius?*

[2] Histor. Einl. zu Baumgartens Gesch. der Glaubensstreitigk. P. I, p. 95.

aliam explicationem, nisi studiosam Marcionis depravationem ad mittunt, certos de eo nos facere posse atque persuasos. Nam primo ubi justa suspicio extiterit, eas, quas afferunt lectiones, nonnisi suspicionis eorum figmenta fuisse, igitur ne *lectionum* quidem diversarum nomen mereri, aut ita comparatas esse, ut in alio quocunque codice existere possent, nullam profecto causam video ejus maxime opinionis praeferendae, quae lectiones illas ex ipso Marcionis codice decerptas statuit. Poterant autem in alio quocunque codice extare eae lectiones, quae e communibus lectionum variarum fontibus facile derivari possunt, quae librariorum incuriam, hominum sciolorum impudentiam, aliorum ignorantiam non transcendunt [1], aut quae nihil exprimunt, quod Marcionis opinionibus praecipue favere videri possit, aut quae, si favere videantur, in aliis etiamnunc codicibus supersunt, quos a Marcione depravatos nemo facile dixerit. Ejusmodi vero lectiones non ex Marcionis codice decerptas si statuemus, nihil faciemus, quod justo iniquius videri possit. Quodsi enim fidei illorum scriptorum totos nos dare volumus, id quoque eorum fide credendum erit, Marcionis corruptiones non ad eos tantum codices, quibus ipse usus fuerit, sed ad reliquos etiam, in ipsa adeo ecclesia frequentatos, dimanavisse. *Hoc* enim queruntur Epiphanius et Tertullianus, qui adeo in versionis latinae, quam sequebatur, exemplaria corruptiones illas e graecis codicibus translatas credidit. Latina enim versione, non graeco N. T. textu usum esse Tertullianum, ut statuam, tum *Semleri* [2] rationes, tum aliae, quas ipse mihi detexisse videor, impellunt. Textus enim graeci in Africa raritatem non modo ipse significat, celebri loco *de praescr. adv. haer.* c. XXXVI [3].

[1] Vid. loco omnium S. V. *Griesbachium l. c. Sect. III,* §. 2 *sq.*

[2] Vid. *ejus append. ad Wetstenii Proll. in N. T. Obs.* 1. *p.* 585.

[3] „Age jam; qui voles curiositatem melius exercere in negotio salutis tuae, percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae Apostolorum suis locis praesidentur, apud quas ipsae *authenticae* eorum literae recitantur, *sonantes vocem* et repraesentantes faciem uniuscujusque“. Quem locum dum ad *graecum* textum referimus, non *excludimus*

Sed accedit etiam rei interna probabilitas, cum ex loco saltem *Augustini* [1], sine dubio ad versiones maxime in *Africana* ecclesia factas referendo [2], satis constet, in iis regionibus non quidem tantum, quantus ex eo loco concludi posset, sed aliquem certe versionum latinarum numerum extitisse. Ipse vero Tertullianus ut integritatem lectionis ab ecclesia servatam ubique jactitat, ita plerumque de suo libro haud admodum audacter pronunciat, sed, ubi de graeca lectione dicendum erat, anceps haud raro atque incertus ipse se titubatione sua prodit [3].

Sed ad lectionum singularum examen descendimus. Tertullianum praecipue audiemus; nam de reliquis res paene confecta est.

V.

Incipiamus a celebri loco *Gal. II, 5,* cujus accuratior contemplatio magnam nobis in tota hac causa lucem accendet. Ac lectionem quidem ejus ex eo codice, quem ante oculos habuit, ita *recitat* Tertullianus [4]: *Propter superinducticios falsos fratres, qui subintraverant ad speculandam libertatem nostram, quam habemus in Christo, ut nos subigerent servituti, nec ad horam cessimus subjectioni.* Atque hic quidem statim videndum est, ne nos effugiat animadversio, Tertullianum ex eo codice, *quem ante oculos habuit,* et quem in toto hoc libro *semper* secutus est, recitare *eam*

aliam interpretationem, quae de *integritate* maxime lectionis loqui vult Tertullianum. (Vid. ill. *Roessleri* Bibl. der Kirchenväter, P. III, p. 118 et S. V. *Griesbachii* librum saepe cit. *Sect. II,* §. 5). De voce: authenticae vid. *Pfaffii diss. de genuinis N. T. lectionibus, syntagm. dissertt. insert. p.* 43. *coll. ejusd. not. exeg. in Evang. Matth. p.* 40.

[1] *De doctr. Christian. L. II, c.* 4. Ut enim primis fidei temporibus *in manus venit* codex graecus (hoc vero non est universum N. T., sed liber quicunque, hanc illam ejus partem continens) ausus est interpretari.

[2] Cfr. cel. *Weberi* Beitr. zur Gesch. des N. T. Canons, p. 90.

[3] Cfr. inprimis *de Monogam. c. XI,* ubi ad graecum textum provocat quidem, atque ex eo corrigi vult latinam versionem, sed ita, ut satis appareat, eum graecum textum ne inspexisse quidem.

[4] *Adv. Marcion. L. V, c.* 3.

lectionem, quam falsam depravatamque postea queritur. Nisi enim hunc locum ex eodem, quo alios solebat, codice recitabat, certe non opus erat, ut totum locum ita, *ut* depravatus esset, atque ad verbum adeo exprimeret, sed *vera* lectione ex suo libro notata uno verbo animadvertere poterat, in aliis codicibus aut in Marcionis libro *negationem* (οὐδέ) insertam esse. Quam cum adulterinam esse vellet, cur non ad suum librum provocat, quod si poterat, facile supersedisset misera opera, qua *interna* argumenta, rejiciendam e textu negationem probatura, conquirit [1]. Scilicet ejus multum intererat, eliminari negationem, cum omnis adeo Marcionis haeresis ab eo progrederetur, ut Judaismum plane a Christianorum nova disciplina sejunctum vellet, ideoque etiam Paullum reliquis omnibus Apostolis, et Petro maxime, cujus simulationem et indignam rituum judaicorum observationem graviter reprehensam a Paullo dictitabat [2], longe anteponendum esse pronunciaret. Quid vero, si ipse Paullus tempori inserviisset? Quanto magis tum illa solemnis Tertulliano Petri defensio valitura erat, ipsum adeo Paullum dixisse, „*factum se omnibus omnia,* Judaeis Judaeum, non Judaeis non Judaeum, ut omnes lucrificaret?" [3]. Igitur jam hac sola de causa videndum erat Tertulliano, ut particulam illam, quamvis in ipsius libro extaret, juris tamen quadam specie eliminare posse videretur, quam cum praeberet *Irenaei* locus, statim haesitare desiit. Liceat enim repetere S. V. *Griesbachii* [4] observationem, qui non hoc tantum loco, sed alio etiam exemplo

[1] Etiam S. V. *Griesbachius,* qui Marcionis codices a Tertulliano visos *haud* negat, de hoc saltem loco ita pronunciat *(l. c. Sect. III, p.* 89): „*Cum neque ad graecos neque ad latinos alios codices provocet* (Tertullianus) *sed anxie interna conquirat argumenta, quibus particulam „nec" eliminandam esse vincat, probabile est, in ipso Tertulliani codice alisque africanis libris extitisse hoc „nec".*

[2] *Tertull. de praescript. adv. haer. L. IV, c.* 3.

[3] *De praescr. etc. l. c.* Adde alium locum, valde memorabilem, *adv. Marc. L. I, c.* 20.

[4] *Libro saepe cit.* §. 7.

satis luculento comprobavit, Irenaei auctoritate ita captum fuisse Tertullianum, ut loca N. T., ab Irenaeo vel leviter tantum tacta, etiam invitis suis ipsius codicibus ad illius lectionem refingeret, idque ab eo etiam h. l. factum esse. Irenaei enim locum L. III, c. 13. probe certe noverat Tertullianus, qui eadem, quae ibi Irenaeus, centies repetit. Quanam autem cupiditate credimus eum Irenaei auctoritatem arripuisse, levissimam quidem, sed quae lectioni, quam adeo absque auctoritate receptam vellet, aliquid saltem ponderis adderet.

Igitur hujus loci exemplo duo, ut opinor, certa sunt, primo hoc, lectiones in plerisque adeo codicibus divulgatas, ubi favere vel aliquantulum viderentur haereticae opinioni, temerariae depravationi tribuisse Tertullianum (plerosque enim ab antiquissimo inde tempore codices receptam lectionem servasse, ex eo clarum est, quod alterius ne vestigium quidem in ullo alio libro, Claromontanum si excipias, et Italam antiquam et paucos alios, superest)[1], deinde et illud, Tertullianum, nonnisi *suum* codicem secutum, haereticos adulteratae lectionis accusasse, codicibus eorum quamvis non inspectis; hoc enim certum fit ex h. l., cujus lectionem e *suo* libro recitat, quem ipse nusquam alibi Marcionis esse dicit, quanquam Marcioniticis adulterationibus plenum opinatus est. Qualis autem ratio ejus codicis fuerit, et quibusnam exemplis, illud ut crederet, motus fuerit, ex hujus loci lectione satis apparet.

§. VI.

Breviores erimus de aliis levioris momenti locis, quae corrupta esse ab haereticis aut e *glossemate suo* codici allito[2] aut e

[1] Lectio, quae negationem eliminat, unde primum orta, et quomodo in alios codices, *Ambrosiastri* v. gr., *Claromontanum*, alios (cfr. *Semleri hist. eccles. sel. capp. P. I,* p. 17. et *Prolegg. in ep. ad Galat.*, *Paraphr. praem.)* propagata fuerit, ita facile explicatu est (vid. S. V. *Storrii Diss. ad quaedam epp. Paulli min. loca*, p. 4. et ill. *Eichhornii* allg. Bibl. der bibl. Litterat. P. II, p. 327), ut profecto haud videam, quomodo satis certo ex antiquissimo textu graeco servatam credere possis.

[2] Scatuisse Tertulliani librum omnis generis glossematis, quorum non-

lituris in eo observatis conclusisse videtur rerum criticarum imperitissimus Tertullianus. Ad illud genus pertinere videtur locus *1 Cor. XV, 45,* cui primum quidem ut erat in ipsius codice recitato correctionem demum haeretici subjungit[1]. Si enim in ipsum textum illatum glossema fuisset, locum, ut alibi solet, corruptum recitasset. Quae vero de locis *erasis* ab haeretico, s., ut alibi loquitur, *spongia* Marcionitica extinctis queritur, nonnisi a *liturarum,* codici, quem secutus est, inductarum, animadversione profecta fuisse, ex eo conjicio, quod locis demum *integris* ex eo ipso codice, quem alibi sequitur, recitatis animadversionem addit, locum a Marcione erasum sive extinctum fuisse. Igitur ab eo codice, quo semper tanquam corruptionum Marcioniticarum exemplo utitur, ne aberant quidem, sed inducta ex parte atque litterarum hinc illinc fugientium lacunis distincta. Miseram vero criticorum sortem, quibus liturae vel levissimis casibus inductae negotium facessunt! Hanc enim vero credo rationem fuisse locorum *2 Thess. I, 8.*[2], *Gal. III, 7.*[3] *16.*[4] et *Eph. II, 20. 15.*[5], quo in loco contra haereticas de carne Christi opiniones graviter ab *Irenaeo*[6] commendato, ne minimam quidem lituram oculos ejus effugisse, mirum haud est. Quod de loco *Gal. IV, 22.* refert Tertullianus, *ex parte* conversum esse ab haeretico, *re* tamen ipsa servata[7], satis prodit,

nulla adeo in graecum textum illata sunt postea, *Semlerus* ostendit. (Vid. hermeneut. Vorber. P. II, p. 77.) Exempla qui voluerit, videat locum Gal. 3, 15, ut a Tertulliano recitatur *adv. Marc. L. V, c.* 4. et alium discidiis Arianorum clarum in libro de carne Christi c. 18. coll. *Germonio l. c. L. I, P. I, c.* 13.

[1] *Advers. Marcion. Lib. V, c.* 10.

[2] *Tertull. l. c. cap.* 16.

[3] *L. c. cap.* 3. *Hieronymus (Comm. Tom. VII. opp. ed. Vallars. p.* 423) rem ut fieri solet exauxit. Ceterum credibile est, Tertullianum h. l. diligentius, atque alias soleret, observasse, cum attentionem ejus excitasset locus *Irenaei adv. haer. L. IV, c.* 8, §. 1.

[4] *Advers. Marc. L. V, c.* 3.

[5] *L. c. cap.* 16.

[6] *Advers. haer. L. V, c.* 14, §. 3. 4.

[7] „*Ut furibus solet aliquid excidere de praeda in indicium,* ita credo

quamnam in criminationibus suis rationem secutus fuerit. Scilicet id corruptoris est, ut *verba* mutet, *rem* non tangat. Satis patet, quales illae corruptiones fuerint, liturae nempe, verborum diversus ordo, talia, qualia in codicibus omnibus deprehenduntur.

§. VII.

Tria tantum exempla supersunt, in quibus explicandis non eandem, quam hucusque, rationem sequi nos posse plerisque videbimur, scilicet quae corruptionem *consulto et de industria* factam, eamque talem, qualem a Marcione pro philosophiae, quam professus est, ratione facile expectare possis, prodere videntur. Primum eorum offert locus *Eph. III, 9.* Audiamus ipsum Tertullianum [1]. „De manibus, inquit, haeretici praecidentis non miror, si *syllabas* subtrahit, quum *paginas totas plerumque subducit.* (Unde vero hoc noverat Tertullianus?) *Datam,* inquit, *sibi* Apostolus *gratiam novissimo omnium illuminandi omnes, quae dispensatio sacramenti, occulti ab aevis in Deo, qui omnia condidit.* Rapuit haereticus *In* praepositionem, et ita legi fecit: *„occulti ab aevis Deo, qui omnia condidit“.* Atque in hoc loco fatendum quidem est, valde favere illam omissionem Marcionis systemati, saltem ut ab ipso Tertulliano descriptum est [2]. Verum haec utut se habeant, ipsum Tertulliani locum si diligentius examinas, quamnam praefandi necessitatem habuit Tertullianus, quamnam de totis paginis a Marcione extinctis conquerendi causam, cum sane nullum ejusmodi licentiae certum atque indubium exemplum unquam protulerit, sed *sumsisse* tantum videatur, quicquid de ea re in antecessum pronunciaret? Igitur cur lectorem *praevenit,* nisi ut fucum faciat? Neque id praetermittendum est, Tertullianum ex eo ipso libro, e quo alias semper lectiones a Marcione corruptas protraxit, locum *hunc* recitare *integrum* prorsus atque incorruptum, et reci-

et Marcionem novissimam Abrahae mentionem dereliquisse, *nullam magis auferendam, etsi ex parte convertit“ Adv. Marc. L. V, c.* 3.

[1] *Advers. Marcion. Lib. V, c.* 17. 18.

[2] V. *Beausobrium l. c. Vol. II, p.* 110.

tatae demum *verae* lectioni *subjungere* depravationem haeretici. Igitur *raptam* esse ab haeretico praepositionem illam, *aliunde* saltem, quam ex codicis, quem ante oculos habebat, lectione compertum habuit. Unde vero? Lituramne denuo accusabimus? Utrum fama id accepisse, an conjectura assecutum esse Tertullianum, statuemus? Fateor, hac una observatione concidere totam accusationis hujus fidem mihi quidem videri. Accedit, quod alibi etiam locorum similium nostro (ex gr. 1 Cor. II, 8. 1 Cor. I, 21) *interpretationem* haereticam perstringit Tertullianus [1], neque igitur alienum ab eo fuit, de ejusmodi loco, qui contra Marcionem evidentissimus esset, in antecessum metuere. Quantam autem licentiam rerum haereticarum scriptores sibi sumserint, suas opiniones, conclusiones atque adeo meras conjecturas historiae et systemati haereticorum inferendo, dudum a *Beausobrio* observatum est. In ista autem conjectura ita sane sibi placuisset, ita sui simile fuisset Tertulliani ingenium, ut nesciam, annon ex hoc solo magnum suspicionibus nostris momentum accedere debeat. Sed nolim iniquior videri, neque anteaquam reliqua exempla lustraverimus, in ullam partem decernere. Id saltem certum habeamus atque exploratum, *non ex ipso illo libro, quem Marcioniticum ipse saltem opinatus est, corruptionem illam hausisse Tertullianum* [2]; unde demum hauserit, scire multo minus interest.

§. VIII.

Ad aliud exemplum transimus, quod locus *Col. I, 15. 16. 17.* exhibet. Audiamus iterum Tertullianum [3]: *„Si non est Christus primogenitus conditionis — si non in illo condita sunt universa in coelis et in terris, . . . si non cuncta per illum et in illum sunt*

[1] Vid. ex. c. *advers. Marc. L. V, c.* 6.

[2] Igitur neque in eo acquiescere possimus, quod S. V. *Loefflerus* observavit, *quam facile* (in libro scilicet, quem ante oculos habuit Tertullianus?) *particula ἐν praecedente verbo αἰώνων ob similitudinem syllabae ultimae excidere potuerit!“* (*l. c. p.* 164). Enimvero in eo libro, quem secutus est, ne exciderat quidem.

[3] *Advers. Marc. L. V, c.* 19.

condita (haec enim Marcioni displicere oportebat): non utique tam nude posuisset Apostolus: *et ipse est ante omnes.* Quomodo enim *ante omnes*, si non ante omnia [1], quomodo ante omnia, si non *primogenitus conditionis —?* Unde ante omnes probabitur fuisse, qui post omnia apparuit? Quis scit priorem fuisse, quem esse nesciit? Quomodo autem boni duxit, *omnem plenitudinem in semetipso habitare?* Primo enim quae est ista plenitudo, nisi ex illis, *quae Marcion detraxit „conditis in Christo in coelis et in terris"*, nisi ex illis *„invisibilibus et visibilibus, nisi ex thronis et dominationibus et principatibus et potestatibus"*, aut si haec Pseudapostoli nostri et Judaici evangelizatores de suo intulerint, et ad plenitudinem Dei sui Marcion, qui nihil condidit, (omnia retulerit) [2]?" Jam fatendum quidem statim est, vera si fuerit accusatio, neque de librarii lapsu cogitari posse, neque omnino de ulla alia, nisi studiosa verborum illorum omissione; quod quidem eo certius esset, quo magis loci integrum argumentum systemati Marcionis, ut a Tertulliano traditur, contrarium est [3]. Verum enimvero statim etiam quaestio existit (cui si satisfieri non potest, tota accusatio labefactatur), *unde* illa omissio Tertulliano innotuerit? In eo certe codice, quem semper sequitur, et ex quo omnes Marcionis corruptiones allegavit, integer locus extabat [4]. Neque attentionem nostram effugere potest Tertulliani nescio quae titubatio. Neque enim statim audet pronunciare, verba illa (πρωτότοκος — ἔκτισται) a Marcione deleta fuisse, sed per interjectionem tantum

[1] Si *graeco* textu, non *latina versione* utebatur Tertullianus, facile carere poterat omni hac argumentatione. Graeca enim vox (πάντων) *neutrius* generis significationem non excludit.

[2] Hoc supplemus. Interpunctionem, ut oportebat, mutavimus.

[3] Cfr. loco omnium *Walchii* Historie der Ketzereien, P. I, p. 505 sq., §. VI.

[4] Igitur neque assentiri possum b. *Corrodio*, qui omnes Tertulliani et rel. criminationes exinde derivavit, quod *mancos* codices habuerint Marcionitae. — (Vide ejus Versuch einer Beleuchtung des Bibelkanons, P. II). Namque Marcioniticos codices haud vidit sine dubio Tertullianus; ab eo autem, quo tanquam a Marcionitis depravato utitur, ne aberant quidem illa loca.

addit: *haec enim Marcioni displicere oportebat.* Atque hic videre mihi videor universam, quam in hac causa secutus est rationem Tertullianus, exemplo satis luculento proditam. Primo enim cogitandum est, Tertullianum in libris, quos adversus Marcionem scripsit, non id egisse, ut loca ab eo corrupta critica diligentia examinaret, sed ut ejus philosophiam e sacris literis refutaret. Jam vero, querelis Irenaei de libris sacris a Marcione corruptis territus, ubi ad locum illi manifeste contrarium devenit, oportebat certe metuere, ne totum locum extinxerit haeretica licentia. In ea autem incertitudine, cum altera ex parte metueret obstrepentes haereticorum voces, a Pseudapostolis interpolatam scripturam clamantes, neque tamen ex altera parte locum prorsus dimittere posset, profecto nihil reliquum videbat, nisi ut ipse etiam in haereticorum licentiam inveheretur, *conquireret autem in eo ipso loco lectionis integrae adversus eos vindicandae vestigia,* quae caecitatem (ut loquitur) haereticorum effugisse suspicari poterat. Id vero nostro maxime loco Tertulliano accidisse, totus profecto orationis tenor et contextus loquitur. Namque *Irenaeus,* quem ipse alibi „omnium doctrinarum curiosissimum exploratorem appellat, quem in omni opere fidei optet assequi“ [1], Marcionem disertis verbis affirmat a Paulli epistolis abstulisse, *„quaecunque manifeste dicta essent ab Apostolo de eo Deo, qui mundum fecerit, quod nempe idem sit pater Jesu Christi* [2]“. Quantam autem credimus incertitudinem fuisse, in quam eum Irenaei asseveratio conjecit, qui profecto his ipsis verbis hunc maxime locum significasse putandus erat? Ita enim contra Marcionem manifestum videri oportebat [3], ut fere nullus dubio locus relinqueretur. Eo minus autem Tertulliani suspicionem effugere poterat Marcio, quo melius cum ejus decretis consentire locus videretur, deletis iis verbis, quae

[1] *Adv. Valent. c.* 5.

[2] *Adv. haeres. L. I, c.* 27, §. 2.

[3] Etiam *Irenaeus* saepius eo utitur contra haereticos et nominatim Marcionem e. gr. *Lib. I, c.* 22, §. 1. *c.* 27, §. 2. *L. III, c.* 8, §. 3.

deleta suspicabatur. Nam quod Jesus praedicatur *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* fuisse, id Marcio etiam volebat; igitur haec profecto verba deleta ab haeretico suspicari haudquaquam poterat Tertullianus, quin adeo opus esse ratus est, ut ea contra Marcionis interpretamenta praemuniret [1]. Jam vero ubi ad verba *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* et quae seq. devenit, suspicionibus suis victus non *affirmat*, sed *ponit* tantum, Marcionem haec verba delevisse. *Si non est*, inquit, *Christus primogenitus conditionis*, h. vero est, *si forte Marcio* deleverit illa verba: *πρωτότοκος π. κτ.* rel. Cur vero *ponit*, quod affirmare poterat, si rei suae certus erat? Cur non, ut alibi solet, sine verborum ambagibus eliminatos e textu versus clamat? Unde illi subito venit lenitas ista verborum, *oportuisse*, ut haec Marcioni *displicerent?* Cur non statim asseverat, quod postea audentior factus (obiter tamen), dicit, detracta ea verba a Marcione fuisse? Haec omnia si mente colligas, Irenaei auctoritatem, loci evidentiam, Tertulliani incertitudinem, vix equidem video, quomodo dubitare possis, *quin tota accusatio nonnisi a conjectura atque suspicione Tertulliani profecta sit.* Neque dum hoc statuis, statim etiam sumis, *mala fide* egisse Tertullianum, quin potius totam illam, quam in hac causa secutus est, rationem ab *anxietate* quadam Tertulliani, quam parum adeo abest, quin *religionem* dicere possis, profectam fuisse, tota disputationis forma modusque loquitur. Quomodo enim, ut vel unum exemplum afferam, factum est, ut, quod saepius in ejus libris observasse mihi videor, loca contra Marcionem evidentissima dimitteret, in locis autem aliis, quae nonnisi multo labore atque argumentis improba opera conflatis stringere contra

[1] „Sed nos enim invisibilem dicimus patrem Christi, scientes filium semper retro visum, si quibus visus est in Dei nomine, ut imaginem ipsius: *ne quam et hinc differentiam scindant Dei visibilis et invisibilis.* l. c. *advers. Marc.* Apparet hunc locum jam antea, quam ad illa verba, de quibus quaestio est, accesserit, suspiciosam Tertulliani in se attentionem convertisse.

haereticum poterat, quam posset diutissime haereret. Quod nisi ab ejus anxietate derivaveris, quae locum minoris quidem evidentiae sed certioris fidei maluit praeferre loco majoris evidentiae sed incertae apud haereticos auctoritatis, haud video, unde demum explicare possis?

§. IX.

Nemo certe melius Tertulliano angustias, in quas adductum se ab haereticis vidit, descripserit. „Nihil, inquit [1], proficiet congressio scripturarum (cum haereticis inita), *nisi plane ut aut stomachi quis ineat eversionem aut cerebri.* Illa haeresis non recipit quasdam scripturas, et si quas recipit, interjectionibus et detractionibus ad dispositionem instituti sui intervertit; et si recipit, non recipit integras, et si aliquatenus integras praestat, nihilominus diversas expositiones commentata convertit. Tantum veritati obstrepit adulter sensus, quantum et corruptor stilus. — Quid promovebis, exercitatissime scripturarum, cum si quid defenderis, negetur ex diverso, si quid negaveris, defendatur, et tu quidem nihil perdas, *nisi vocem in contentione, nisi bilem de blasphematione*". Haec qui legerit, satis profecto intelliget, cur in locis maxime iis, quibus optime contra haereticos uti poterat, anceps haeserit et quo se vertat nescius Tertullianus. Neque etiam mirabitur *impatientiam* illam, qua tota saepe capita transilit, opinionis scilicet, ab Irenaeo acceptae, terriculamento agitatus. Aliter enim haud scio, quomodo explicari possit, quod de *epistola* ad *Romanos* queritur, ingentes in ea foveas fecisse Marcionem, quae voluerit, auferendo [2]. Ipse enim h. l. disertis verbis fateri videtur, se, quicquid de istis foveis compertum habeat, ex *sui instrumenti integritate,* h. e. ex locorum in eo superstitum evidentia, *concludere* [3].

[1] *De praescr. adv. haer. c.* 17.

[2] *Advers. Marc. L. V, c.* 13.

[3] „Quantas autem foveas in illa vel maxime epistola Marc. fecerit — *de nostri instrumenti integritate parebit*" l. c. Igitur ipse *suum* codicem non *ubique*, sed tantummodo *hinc illinc* depravatum a Marcionitis

Qui vero attentius eum legerit facile animadvertet, eum a *C. I, v. 18.* subito transire ad *C. II, v. 12,* ideoque hoc maxime loco foveas a Marcione interjectas metuisse. Inter hos autem versus, quos transiliit Tertullianus, nullus est, qui contra Marcionem evidentior fuisset *primi* capitis versu *decimo nono et vicesimo.* Quomodo autem accidit, ut, ubi ad hos maxime versus devenit, subito inciperet, de foveis a Marcione factis conqueri? Profecto nulla alia de causa, quam quia hunc locum non auderet opponere Marcioni, veritus, ne extinctum ab eo audiret. Neque tamen ideo audet *hunc* locum eliminatum a Marcione pronunciare, sed ne cui forte mirum videretur, quod locum adeo contra haereticos manifestum dimiserit, lectorem de Marcionis licentia, tanquam de re satis cognita, *in universum* admonet. Deinde ipse addit, nolle se locis contra Marcionem evidentissimis pugnare, sed sufficere ipsi, *quae proinde eradenda non viderit* (h. vero est, loca minus evidentia, de quibus nihil metuendum erat), quasi negligentias ac coecitates haeretici arripere. Ita vero nobis ipse universam, quam in hac causa rationem secutus est, aperit Tertullianus. Primo enim h. l. parum abest, quin ipse fateatur, non *scire* se, sed suspicari tantum, locum hunc a Marcione extinctum esse; quid enim opus erat, ut Marcionis temeritatem *in universum* criminaretur, si locum hunc ab eo deletum esse *sciret,* non ex ea, quam sumebat, audacia Marcionis *concluderet?* Deinde *vitare* se dicit loca contra Marc. evidentiora, reliquis, de quibus minor ipsi metuendi causa sit, contentus. Neque jam diutius morandum est in alio loco Tertulliani [1], ubi subito a capitis octavi versu undecimo ad decimi initium transiens: *Salio,* inquit, *et hic amplissimum abruptum intercisae scripturae.* Scilicet caput nonum vati-

credidit. — Quamquam haec verba etiam ita interpretari possis: „quam multa extinxerit M., ei apparebit, qui loca a me contra Marcionem allata cum iis comparaverit, quae ex integro instrumento contra eum proferre *potuissem,* nisi deleta ab eo fuissent". Hac vero interpretatione confirmaretur id, quod antec. §. diximus.

[1] *l. c. cap. XIV.*

ciniis e V. T. allegatis plenum est, plenum etiam laudibus Abrahami et institutorum Mosaicorum (v 4, 5, 7—13, 15—33); aliunde autem noverat Tertullianus, abstulisse Marcionem a Paulli epistolis, „*quaecunque ex propheticis libris, adventum Domini praenunciantibus, docuerit Apostolus* [1]“, neque etiam Abrahamo [2] et Mosaicae legi favisse. Scilicet *hanc* maxime metuendi causam habuisse Tertullianum, ex eo apparet, quod ipse postea „*scripturarum*“ (h. e. vaticiniorum) *et* „*sacramentorum* (h. e. *διαθηκῶν καὶ εὐαγγελιῶν*) *mentionem*“ erasam a Marcione dicit.

§. X.

Exemplorum igitur hucusque prolatorum si rationem ineas, nullum profecto ita comparatum est, ut ex libro vere Marcionitico decerptum esse statuendum sit. Namque aut a mera suspicione Tertulliani profecta sunt, aut decerpta ex codice, quem Marcioniticum haud fuisse certissimis indiciis clarum est. Primo enim in *latinae versionis* codicem penetrasse Marcioniticas adulterationes, nescio, quis tandem persuadere sibi possit. Ab Apostolico autem Marcionis abfuissent certe glossemata illa, sensu omni destituta, quae ex suo codice Tertullianus allegat. Is vero si Marcioniticus fuisset, certe caruisset locis complurimis, quae, si vera accusatio est, certo mutavisse putandus Marcio est. . . . „Verum hoc ipsum,

[1] Vid. *Irenaei* l. supra p. 133, not. 2 cit.

[2] *Irenaeus adv. haer. L. IV, c.* 8, §. 1: „Vanus autem et Marcion et qui ab eo, expellentes ab *haereditate* (Rom. IX, 5. 7) Abraham, cui spiritus per multos, jam autem et per Paullum testimonium reddidit; „*et deputatum est ei ad justitiam*“. (Rom. IV, 3). Satis jam etiam apparet, cur epistolae ad Rom. c. IV, prorsus non tetigerit Tertullianus *L. V, c.* 13, non ea profecto de causa, quod *abesset* ab eo codice, quem secutus est (hoc enim absque dubio haud tacuisset), sed quod *metueret* foveas a Marcione interjectas; quod quidem si paullo apertius significasset, sane totum illud caput a Marcione extinctum non minus credidissemus, ac de aliis creditum est a plerisque, *Millio* v. gr., qui duorum, quos diximus, locorum unica auctoritate, plus quam dimidiam epistolae partem expunctam a Marcione ut crederet, adduci se passus est. (Vid. *ejus Prolegg. N. T. n.* 311).

inquies, praevidit Tertullianus, qui multa sibi contraria eradere noluisse Marcionem fatetur [1], eo nempe consilio, *ut ex his, quae eradere potuit, nec erasit, „illa, quae erasit, aut negetur erasisse, aut merito erasisse dicatur“*. Sed fateor, intimam illam Marcionis familiaritatem, quam neque tectissimae cogitationes, nec clandestina adeo consilia latuere, suspiciones meas adeo confirmare. Namque etiam alibi facile observandum est studium quoddam, quo sibi ipsi quasi providet Tertullianus, ne loca scilicet, quibus tanquam a Marcione servatis utitur, ejus defendendi occasionem praebeant [2]. Igitur videtur Tertullianus, cum se ad refutandam Marcionis haeresin accingeret, *elegisse* talem latinae versionis codicem, quem etiam antea, quam diligentius eum examinasset, suspectum ipsi reddiderant lectionis quaedam in eo observatae discrepantiae, frequentiores liturae, glossemata margini allita, et quae ejusmodi sunt. Inde vero factum est, ut opinionis suae spectro territus, quicquid in eo codice suspectum ipsi videretur (homini autem, criticarum rerum prorsus imperito, quoties id accidat necesse est!), statim ab haeretico corruptum vociferaretur; ubi autem ad locum deferretur, qui contra Marcionem evidentissimus esset, quamquam in eo libro, quem ipse sequebatur, extabat, metueret tamen, ne ab aliis abesset. Satis enim ubique prodit opinionem suam, late dimanavisse haereticum virus, neque ad ecclesiae tantum Marcioniticae, sed ad plerosque etiam alios libros pertigisse. Haec autem opinio facile condonanda est anxietati, scriptorum antiquiorum auctoritate ipsi injectae, et criticae, qua omnes ante Origenem scriptores laborare videmus, ignorantiae. Simul enim invaluit opinio de libris sacris a Marcione corruptis (quod quomodo factum sit, postea explicabimus), facile profecto homini, qui ne graeco quidem codice uteretur, accidere poterat, quod meticulosis hominibus, iisque insuper indoctis, quotidie accidere videmus, ut, quicquid tandem novi atque invisi cerneret, statim

[1] *Advers. Marcion. L. IV, c.* 43.

[2] Vid. ex gr. locum supra jam allegatum p. 129, not. 7.

inde nescio quae monstra et miracula auguraretur. *Metum* autem Tertulliani satis produnt lectiones ab eo notatae, quarum permultae ita comparatae sunt, ut ne sagacissimo quidem haereticarum insidiarum exploratori subolere ejusmodi quid in iis possit, sed quas in alio quovis codice aeque facile ac in Marcionitico aut quocunque tandem alio admiseris, aliae autem, quarum periculo territus graviter in Marcionem invehitur, in libris probatissimis etiam nunc inveniuntur. Sed satis de Tertulliano; ad alios transimus.

§. XI.

Ad *Epiphanium* primo, paucis expediendum. Eum namque Marcioniticos codices haud vidisse, satis jam certum est iis, quae supra a nobis observata sunt (§. III). Singularum autem lectionum, quas Marcioniticis adulterationibus tribuit, paene nulla est, quae non in quovis alio codice existere posset; unde profecto haud temere concluditur, omnes illas depravationes diversorum codicum lectiones esse, quas hinc illinc in ea, quam ubique prodit, litterarum suarum paupertate decerpserat. Verum in hac re otium nobis fecere duumviri *Rich. Simonius* et *Semlerus* [1], et qui post eos omnia tandem confecere, *Loefflerus* [2] et *Corrodius* [3].

§. XII.

Dialogi adversus Marcionitas, s. ut ab aliis inscribitur, *de recta in Deum fide* auctorem *Origenem* esse, nonnisi *Basilii* et *Gregorii* Theol. [4] auctoritate creditum est, ad quam accedit incerta *praefationis,* ei Dialogo praefixae, ne ab ipso quidem ejus auctore profectae, et ab uno saltem codice absentis [5] fides. Contra *Eusebius* [6] non majore, ut videtur, certitudine Maximo cuidam eundem

[1] *Hist. crit. N. T. vers. vern. P. I, p.* 267 *sq.*
[2] In *disp.* supra laud.
[3] Versuch einer Beleuchtung des Bibelcanons P. II.
[4] *Philocal.* c. XXIV. Verum et hic locus in dubium vocatus est a *Ruaeo*, Opp. Orig. ed.
[5] Cfr. *Orig. Opp.* ed. *Paris. Vol. I, p.* 800.
[6] *Hist. eccl. V,* 27. *Praep. ev. VII,* 24.

adscribit, *Photius* [1] Methodio. Certius his omnibus hoc esse videtur, *quarto demum sec. scriptum Dialogum*, primo quidem *latine*, postea in graecum sermonem translatum fuisse [2]. Satis vero apparet, quicquid de Marcionitarum haeresi compertum habuerit auctor, ex antiquioribus decerptum esse [3]. Neque igitur pro singulari corruptionum Marcioniticarum teste numerari potest. Unicum, quod ei proprium est, corruptionis exemplum affert e loco *1 Cor. XV, 38.* [4] Sed lectionis illam discrepantiam aut meram fictionem, colloquii gratia factam, aut mendam, in nonnullis ejus temporis codicibus observatam, putem. Corruptionem enim studio factam credere lectionem, quae sensu omni caret, nescio, quis velit?

§. XIII.

Denique, ut ad eos deveniamus, qui *passim* de Marcioniticis corruptionibus conquesti sunt, *Origenes* epistolae ad Romanos duo postrema capita ablata a Marcione queritur [5]. Sed quomodo a pluribus codicibus abesse potuerint, facillimum explicatu est, quamcunque demum criticorum recentiorum, *Semleri* [6], *Koppii* [7], *Griesbachii* [8] opinionem amplecteris.

[1] *Biblioth. cod.* 236.

[2] Pluribus id argumentis comprobatum ivit *Wetstenius (Proll. p.* 212). Accedit *vocum* latinarum usus, qualem nonnisi in versione, e latino textu facta, deprehenderis, ex. gr. p. 806: *φάλσα ἐϛὶ τὰ εὐαγγέλια*, quae vox saepe recurrit.

[3] Pauca exempla subjungo. Quod de loco *Matth. V*, 17, annotavit, e *Tertulliani L. IV, c.* 7. 9. 12. et innumeris aliis hausisse poterat. Loci 2. *Cor. IV*, 4. interpretationem orthodoxam ab *Irenaco* (III. 7.) inventam, a *Tertulliano* (IV, 11) repetitam cum aliis, a *Rud. Wetstenio* ad h. l. annotatis, recoxit. Quid e loco 1. *Cor. XV*, 5. concluserint Marcionitae, (p. 860) poterat e *Tertullian.* (de *resurrectione carnis c.* 48) scire.

[4] *Opp. Orig. l. c. p.* 865. ita Marcionita: *ἐν τῷ ἡμετέρῳ Ἀποϛολικῷ — οὐ λέγει· ὁ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ σῶμα - ἀλλ' ὁ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ πνεῦμα.*

[5] *Comm. in ep. ad Rom. L. X*, §. 40.

[6] *Diss. de duplici append. ep. ad Rom.*, quae ad calcem *Paraphrasis* repetita est coll. *ejusdem* hermen. Vorber. P. IV, p. 52.

[7] *N. T. etc. P. IV, Exc. II.*

[8] *Curae etc. Sect. II*, §. 3.

§. XIV.

Hieronymum denique, quicquid de corruptionibus Marcioniticis referat, ab antiquioribus scriptoribus accepisse, ex perpetua ejus comparatione, cum Tertulliano maxime, supra jam instituta, certum est. Reliquos praetereo.

§. XV.

Ita vero, si codices Marcioniticos nullum antiquiorum scriptorum vidisse certum est, nova quaestio exoritur, unde demum illae omnes contra Marcionem suspiciones exortae fuerint. Mente enim, inquies, moti fuissent Irenaeus, Tertullianus et quicunque contra haeresin Marcioniticam scripsere, si nulla ratione cogente, arma, quibus adversus eam pugnare oportebat, sibimet ipsi praeripuissent. De Irenaeo, Tertulliano, reliquis si quaeris, facilis responsio videtur. Neque enim hi primi contra Marcionem scripsere. Praeter enim Justinum M., ab ipso Irenaeo contra Marcionem allegato, complures alios *Eusebius* nominat, Irenaei et reliquorum in hoc opere antecessores, Theophilum Antioch., Philippum Gortyn., Modestum [1] et Rhodonem praecipue [2], cujus unum saltem argumentum (a Marcionitarum inter se dissensu petitum) repetit Tertullianus [3]. Sed redit quaestio. Nam quodsi ab antiquissimis scriptoribus profectam vis accusationem illam, quomodo *illis* primum suspiciones istae subnatae sunt? Neque id, quod sumis, adeo certum est. Namque earum accusationum ante Irenaeum ne vestigium quidem extat, apud *Justinum* v. gr., qui de Marcione aliquoties loquitur [4]; neque etiam *Eusebius*, scriptorum illorum quemquam Marcioniticos codices accusasse, vel uno verbo memorat. Tota igitur accusatio *Irenaeo*, sive quicunque demum episcopus ille Lugdunensis fuit, originem suam debere videtur.

[1] *Hist. eccles. IV*, 25. 26.
[2] *Ibid. V*, 13.
[3] *De praescr. advers. haer. c.* 42, *alibi.*
[4] *Apolog. pro Chr. I*, §. 35. 75.

§. XVI.

Neque adeo difficile dictu est, quomodo communis ille corruptionum haereticarum metus obortus fuerit. Primo enim hominibus rerum criticarum prorsus imperitis ipsae, quas in diversis codicibus observabant, lectionis discrepantiae, codicum hinc illinc lacerorum lacunae, atque ipsae etiam librariorum mendae metum injicere poterant. Quanta vero librariorum maxime in describendis libris sacris temeritas fuerit, ex loco *Hieronymi* judicari potest, qui: *Scribunt*, inquit, *non quod inveniunt, sed quod intelligunt*, *et dum alienos errores emendare nituntur, ostendunt suos* [1]. Facile autem sciolorum maxime atque eruditulorum hominum correctiones depravationum consulto et de industria factarum suspicionem praebebant. Facile etiam fieri potuit, ut disputationibus cum haereticis institutis discerent orthodoxi lectionis hinc illinc aliquam varietatem, cujus novitate perculsi statim sacrilegam illorum temeritatem conclamabant. Neque etiam, simul ortus est rumor ille corruptorum codicum, temperasse sibi credo haereticos, quo minus id crimen committerent, cujus injuste accusati fuerant. Neque id fecissent sine reliquorum exemplo, qui, simulac metuere coeperant haereticorum adulterationes, lectionum etiam omnium, quae suspectae ipsis viderentur, proprio periculo mutandarum veniam nactos se esse arbitrabantur. Accessit ad haec haereticorum capitale odium atque invidia, exinde maxime orta, quod soli sapere, soli omnia curiosius investigare velle viderentur [2], unde facile

[1] *Hieron. Opp. Tom. IV, P. II. Epist.* 52. *ad Lucin.*

[2] Cfr. *Tertullianum adv. Marc. L. V, c.* 17. — „Marcion — quasi et in isto diligentissimus explorator". Idem *de praescr. advers. haer. c.* 8. 10. „*Nobis*, inquit, *curiositate* non opus est post Christum Jesum, nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Venio ad illum articulum, quem et nostri praetendunt ad *ineundam* curiositatem et *haeretici inculcant ad importandam curiositatem:* scriptum est, inquiunt, *quaerite et invenietis.* — Sed *omnem prolationem quaerendi et inveniendi credendo fixisti:* — ubi enim erit finis quaerendi? ubi statio credendi? ubi expunctio inveniendi? Apud Marcionem? Sed et Valentinus proponit: quaerite et invenietis! — Regula

nutrimentum accepit suspicio, sacrorum etiam librorum lectionem curiositatem eorum non effugisse. Mirum vero est, quam foecunda fabularum mater extiterit aemulatio illa judaizantium Christianorum et liberioris Gnosticorum sectae, cujus eruditionem cum metuerent illi, videndum profecto erat, ut disputationem cum haereticis ineundam detrectare posse jure quodam viderentur. Qua in re quam maxime adjuvit eos haereticorum, quam jactabant, in adulterandis libris sacris licentia [1]. Eo enim invidiae prolapsa est aemulatio illa, ut adeo haereticos non *posse* libris sacris, nisi depravatis, uti, pronunciarent, suis tantummodo codicibus antiquitatis auctoritatem vindicantes [2].

§. XVII.

Erat haec autem scriptorum, qui contra haereticos pugnarunt, plerorumque consuetudo, ut, quaecunque tandem crimina *singulis* tribuebat communis rumor, in unum omnia hominem, quem prae reliquis metuendum putarent, aut qui princeps esset sectae, conjicerent. Itaque cum librorum sacrorum impie corruptorum Gnosticos accusasset vulgaris opinio, facile fieri potuit, ut sola hujus aucto-

fidei a Christo instituta nullas habet apud nos quaestiones, *nisi quas haeretici inferunt.* — *Nihil ultra* (regulam fidei) *scire omnia scire est!*"

[1] *Tertullian. de praescr. etc. c. XV:* „Scripturas obtendunt haeretici, et hac sua audacia statim quosdam movent; in ipso vero congressu *firmos quidem fatigant, infirmos capiunt, medios cum scrupulo dimittunt.* Hunc igitur potissimum gradum obstruimus, *non admittendos eos ad ullam de scripturis disputationem.* Si hae sunt *vires eorum, ne eas habere possint*, dispici debet, *cui competat possessio scripturae*, *ne is admittatur ad eas*, cui nullo modo competit". Idem repetit c. XVIII. XIX. Neque primus hac arte usus est Tertullianus. Jam enim Irenaeus solis ecclesiae presbyteris interpretationem et genuinam lectionem scripturae vindicaverat, *advers. haer. L. IV, c.* 32, §. 1. *c.* 26, §. 5.

[2] *Tertullian. de praescr. etc.* c. XXXVIII: „Illic — igitur et scripturarum et expositionum adulteratio deputanda est, ubi diversitas invenitur doctrinae. Quibus fuit propositum, aliter docendi, eos *necessitas coëgit;* aliter disponendi instrumenta doctrinae — non *potuisset* illis succedere corruptela doctrinae sine corruptela instrumentorum." Cfr. *eundem adv. Marcion. L. IV, c.* 4.

ritate motus Marcionem ejus criminis reum faceret Irenaeus. Valentino enim, quem unice praeter Marcionem eodem crimine petere poterat, facile hunc praeferebat, tum quia multo illo periculosior esset (*ecclesias* enim Marcioniticas suo adhuc tempore extitisse, Tertullianus auctor est[1]), tum quod integro eum instrumento usum fuisse, e Valentinianorum commentariis[2] *scire* poterat Irenaeus, cujus fide etiam Tertullianus Valentinum dixit non lectionem, sed *expositionem* scripturae pervertisse[3], *impropriis* quippe interpretamentis, a quibus Marcio alienissimus erat[4].

Sed fateor, omnia facilius fluere, si sumas, totam accusationem ex incerto vagoque rumore singularis codicis, suorum in usum a Marcione confecti, et Paullinarum epistolarum *selecta capita,* sive *epitomen* continentis, exortam esse. Illam vero epitomen si e Tertulliani et reliquorum narrationibus judicare vellemus, egregie falleremur[5]. Neque etiam *criticas* rationes in eo conficiendo secutus fuisse putandus Marcio est. Nam quod Tertullianus refert, Marcionem Paullinas epistolas a „Pseudapostolis et judaicis evangelizatoribus“ *interpolatas*[6] credidisse, sine dubio ad conjecturas pertinet, quibus juvare adeo voluit Marcionis historiam. Simile quid dixisse Marcionem vero haud absimile est, nempe judaicas hinc illinc *opiniones* admixtas esse Paullinis epistolis, eadem ratione, qua

[1] *Advers. Marc. L. IV, c.* 5.

[2] *Advers. haer. L. I, c.* 1, §. 1.

[3] ***De pr. a. h. c. XXXVIII:*** „Marcion exerte et palam machaera, non stilo usus est, quoniam ad ***materiam suam*** (h. e. prouti systematis ratio exigebat), caedem scripturarum confecit, Valentinus autem ***pepercit, quoniam non ad materiam scripturas,*** sed materiam ad scripturas ***excogitavit, auferens proprietates singulorum verborum, et adjiciens dispositiones non apparentium rerum***“.

[4] ***Origen. de princip. L. IV,*** §. 8. ***Comm. in Matth. Opp. Vol. III, p.*** 655: „*Μαρκίων φάσκων, μὴ δεῖν ἀλληγορεῖν τὴν γραφήν*“.

[5] Etiam *Corrodii* (l. c. ***P. II, p.*** 205) contra conjecturam illam argumenta ex opinione nata sunt, Tertullianum atque Epiphanium vidisse Marcionis codicem.

[6] ***Advers. Marc. L. V, c.*** 19. coll. al. loco ***de praescr. adv. h. c. XXXVIII.***

evangelium etiam h. e. *ipsam* Christi historiam a protectoribus Judaismi *interpolatam* [1], h. e. judaicis opinionibus tinctam fuisse, dictitabat.

§. XVIII.

Scilicet Marcionis omnis haeresis a contemtu Judaismi progressa fuerat [2], cujus causa [3] cum ex ecclesia ejiceretur, jam demum coepit Gnosticorum se scholis addicere. Igitur inter eum et reliquos Gnosticos magnum discrimen intererat, quod non a somniis philosophicis ad Judaismi contemtum, sed ab odio demum Mosaicae legis antea jam, atque ex solis, ut videtur, Paulli epistolis accepto, progrederetur ad notiones quasdam philosophicas, in Gnosticorum, quibus adjungere se cogebatur, scholis arreptas. Igitur, quae de eo circumferuntur, philosophemata longe etiam aliter ac reliquorum Gnosticorum interpretanda sunt. Facile jam quoque intelligimus illas Deorum Marcioniticorum [4] naenias. Ne-

[1] Non Evangelia, sed *evangelium* interpolatum dixisse Marcionis Antitheses, e *Tertulliani* loco apparet, *L. IV, c.* 4, quanquam hic, vocem: *evangelium,* singulari numero a Marcione usurpatam, de singulari *narratione* historiae Christi, re male intellecta, interpretatus, *scripturae* interpolationem *(Lib. V, c.* 3) exprobrasse Marcionem, credidit. *Ipsam* autem historiam de Jesu Christi vita et praeceptis, non singulos de ea *libros,* depravatos credidisse Marcionem, ex eo apparet, quod ad Gal. II, 7. provocasse perhibetur a Tertulliano (IV, 2), ubi non de *libro* singulari, sed de *ἀληθείᾳ ipsius* evangelii loquitur Apostolus. *Suum* autem de vita Jesu librum si *Paulli* vocavit Marcio, *Paullinum* dicere voluit. Ipsi enim Paullo Evangelium suum adscripsisse Marcionem, ex eo tantum conclusit Tertullianus, quod *Lucam,* Paulli sectatorem, elegisse ei videbatur Marcio, quem caederet *(l. c.).* Neque de ea re ipse prorsus certus erat Tertullianus, sed *ponit* tantum: „*si* sub ipsius Paulli nomine ev. M. intulisset" l. c.

[2] *Iren. L. I, c.* 27, §. 2. *Pseudotert. c.* 51. *Epiphan. Haeres. XLII,* 2. coll. S. V. *Storrio* in der Einleitung zum Brief an die Ebräer, *p. XLVIII.*

[3] Hoc certum esset adeo ex *Epiphanii* et *Pseudotertulliani* fabula, si vera fuerit *Beausobrii* ingeniosa interpretatio. Vid. *Histoire de Man. P. II, p.* 77 *sq.* et *Moshemii Comm. de rebus Christian. ante Constant. M. p.* 403.

[4] *Iren. L. III, c.* 25. *L. IV, c.* 33. *Tertull. adv. M. L. I, c.* 2. *Epiph. Haer. XLII,* 9. *Theodoret. fabul. haer. L. I, c.* 24.

que enim sine dubio credidit, Judaeorum legislatorem mundique conditorem diversum a supremo numine *Deum existere*, sed indicabat eo discrimine diversas de Deo *opiniones: vulgares* eorum, qui mundum a Deo productum crederent, et Judaeorum, qui legem imperfectissimam [1] a supremo numine profectam putarent; *perfectiores* aliorum, qui materiam, mali fontem, supremo boni principio opponerent, neque legem Mosaicam (rudem illam, ut dicebat, atque indignam) supremi numinis sanctitate dignam crederent [2].

§. XIX.

Satis autem jam apparet, quae maxime loca ab eclogis istis Paullinis abfuisse putanda sint. Nempe Marcio, etsi Paullum reliquis omnibus Apostolis anteponeret, haud tamen sine dubio credidit, omnes eum judaicas opiniones exuisse, aut saltem eum opinatus est, Christi ipsius exemplo [3], capacitati audientium indulsisse [4], ad opiniones judaicas descendisse, sermonibus admiscuisse ea, quae sunt *legalia* [5], h. e. ad legem Mosaicam pertinentia, et si vel omnia sciverit, non tamen omnia omnibus tradidisse [6], sed *inter*

[1] Cfr. *Beausobrium L. IV, c.* 6, §. 22.

[2] Interpretationem hanc pati systema Marcionis, ex eo clarum est, quod etiam de *duplici* Messia loquebatur, non quia duos crederet diversos ab se invicem *existere* posse, sed quod diversam de eis opinionem, deteriorem alteram Judaeorum, alteram meliorem perfectiorum Christianorum, distinguere vellet. *Tertull. L. IV, c.* 6: „Constituit M. alium esse Christum, qui Tiberianis temporibus a *Deo* quondam revelatus sit in salutem *omnium gentium*, alium, qui a Deo *creatore* in restitutionem *judaici* status sit destinatus quandoque venturus". Verbum *venturus* perperam ab *Huetio (Origenian. L. II, quaest.* 3, *c.* 15) et *Moshemio (Comment. etc. p.* 408) refertur ad Marcionis tempora, cum referendum sit ad vocem *destinatus*, hoc sensu: alium esse Messiam, quem Dei creatoris vates in rest. j. st. *quandoque venturum praedixerint.* Nam, ut nihil dicam de *grammatica* necessitate, Messiae judaici expectatio ita a Marcionis systemate aliena est, ut vix videam, quomodo ferri possit illa interpretatio.

[3] *Iren. adv. haer. L. III, c.* 1, §. 2. *Tertull. adv. Marc. III,* 15.

[4] *Iren. l. c.*

[5] *Idem c.* 5, §. 1.

[6] *Tertull. de praescr. a. h. c.* 22.

perfectos tantummodo (*1 Cor. II, 5*) sapientiam locutum esse [1]. Arcaniorem autem illam disciplinam [2] cum ad se traditione perlatam crederent plerique Gnosticorum [3], facile intelligitur, quo sensu, veraciores se ipsis Apostolis [4] eorumque adeo emendatores esse [5], dicere potuerint. Neque jam dubium esse potest, quo consilio Paulli epistolas breviaverit Marcio, nempe, non ut ea, quae rescinderet, loca *Paulli* non esse cuiquam persuaderet, sed ut purum atque judaicis opinionibus incontaminatum [6] librum suis traderet.

§. XX.

Pauca adjicio de *usu* accusationum illarum *critico*. Ne enim dicam multis, quam egregie nobis criticum scriptorum antiquissimorum ingenium depingant, eo saltem inserviunt, ut, qualis secundo jam seculo *textus* N. T. ratio fuerit, quaenam *recensionum* jamjam subnata differentia, quanta *lectionum* eo jam tempore discrepantia, doceant. *Variarum* autem *lectionum* insignis numerus ex iis colligitur eo facilius, quod non ex *allegationibus* tantum, sed ex ipsa diversorum codicum *comparatione*, ab istis jam scriptoribus instituta, hauriendae sunt. Ad *Tertullianum* inprimis quod attinet, latinae versionis historiae multum inservire posset eo certius, quo diligentius videtur singula loca descripsisse. Namque allegationes ejus prima recentis latinae translationis elementa quasi continent. — Denique eo saltem nomine memorabiles sunt omnes istae Marcioniticarum corruptionum criminationes, quod in iis conspicimus sacrae critices prima, parva quidem, nec spernenda tamen prorsus, initia.

[1] *Iren. L. III, c.* 2, §. 1.
[2] *Idem L. III, c.* 1, §. 2; *c.* 3, §. 1. *Tertullianus de praescr. etc. c.* 25.
[3] *Iren. L. III, c.* 2, §. 1.
[4] *Idem L. I, c.* 27, §. 2.
[5] *Idem L. III, c.* 1, §. 1.
[6] *Idem l. c.* §. 2.

Clarissimo et doctissimo dissertationis hujus auctori praeses[1].

Ingenii *Tui* vis et praestantia in superioribus, quae extant, doctrinae et industriae *Tuae* speciminibus ita elucet, ut, hujus etiam opusculi, quamvis in alio doctrinarum genere versantis, laudem *Tibi* soli tribuendam esse, ne verbis quidem egeat. Nec mihi dubium est, quin, si quid eorum, de quibus a *Te* dissentiam, in publica disputatione oppugnetur, mea opera tam facile possis carere in defendendo, quam in commentando et scribendo caruisti. Divina providentia faxit, ut literarum et divinae praesertim Jesu Christi doctrinae studia ex venerandi Parentis *Tui* et bonorum omnium sententia quam diutissime ac verissime *Tibi* liceat ornare et amplificare.

[1] Gottlob Christian Storr.

Vom Ich

als Princip der Philosophie

oder

über das Unbedingte

im menschlichen Wissen.

1795.

(Zweiter Abdruck 1809.)

Say first, of God above, or Man below,
What can we reason, but from what we know?
Of Man, what see we but his station here,
From which ro reason, or to which refer?
Through worlds unnumber'd though the God be known,
'Tis ours, to trace him only in our own.

POPE ESSAY ON MAN Ep. I, 17. sq.
(Motto der ersten Auflage.)

Vorrede zur ersten Auflage[1].

Statt aller der Bitten, mit welchen ein Schriftsteller seinen Lesern und Beurtheilern entgegenkommen kann — hier nur eine einzige an die Leser und Beurtheiler dieser Schrift, sie entweder gar nicht, oder in ihrem ganzen Zusammenhang zu lesen, und entweder alles Urtheils sich zu enthalten, oder den Verfasser nur nach dem Ganzen, nicht nach einzelnen aus dem Zusammenhang gerissenen Stellen, zu beurtheilen. Es gibt Leser, welche in jede Schrift nur einen flüchtigen Blick werfen, um in der Schnelligkeit irgend etwas aufzufassen, das sie dem Verfasser als Verbrechen aufbürden, oder eine außer dem Zusammenhang unmöglich verständliche Stelle zu finden, mit der sie jedem, der die Schrift nicht selbst gelesen hat, beweisen können, daß der Verfasser Unsinn geschrieben habe. So könnten z. B. Leser jener Art bemerken, daß in der vorliegenden Schrift von Spinoza sehr häufig nicht „wie von einem todten Hunde" (um Lessings Ausdruck zu gebrauchen) geredet werde, und dann — die Logik solcher Leute ist ja bekannt — den schnellen Schluß machen, der Verfasser suche die längst widerlegten spinozistischen Irrthümer aufs neue geltend zu machen. Für solche Leser (wenn man anders diesen Ausdruck hier gebrauchen darf) bemerke ich einerseits, daß diese Schrift gerade dazu bestimmt sey, das nicht schon längst widerlegte spinozistische System in seinem Fundament aufzuheben, oder vielmehr durch seine eignen Principien zu stürzen, andrerseits aber, daß mir das spinozistische System mit allen seinen Irrthümern doch durch seine kühne Consequenz unendlich achtungswürdiger sey, als die beliebten Coalitionssysteme unserer gebildeten Welt, die, aus den Lappen aller

[1] Nach dem Wiederabdruck derselben im ersten Band der philosophischen Schriften (Landshut 1809). D. H.

möglichen Systeme zusammengeflickt, der Tod aller wahren Philosophie werden. Zugleich räume ich solchen Lesern recht gerne ein, daß diejenigen Systeme, die nur immer zwischen Erde und Himmel schweben, und nicht muthvoll genug sind auf den letzten Punkt alles Wissens hinzudringen, vor den gefährlichsten Irrthümern weit sicherer sind, als das System des großen Denkers, dessen Spekulation den freiesten Flug nimmt, alles aufs Spiel setzt, und entweder die ganze Wahrheit in ihrer ganzen Größe, oder gar keine Wahrheit will; dagegen bitte ich sie hinwiederum zu bedenken, daß, wer nicht kühn genug ist, die Wahrheit bis auf ihre ganze Höhe zu verfolgen, zwar den Saum ihres Kleides hie und da berühren, sie selbst aber niemals erringen kann, und daß die gerechtere Nachwelt den Mann, der, das Privilegium tolerirbarer Irrthümer verachtend, der Wahrheit frei entgegenzugehen den Muth hatte, weit über die Furchtsamen hinaufsetzen wird, die, um nicht auf Klippen und Sandbänke zu stoßen, lieber ewig vor Anker lägen.

Für Leser der andern Art, die durch herausgerissene Stellen beweisen, daß der Verfasser Unsinn geschrieben habe, erinnere ich, daß ich auf die Ehre gewisser Schriftsteller, bei denen jedes Wort, in und außer seinem Zusammenhange, gleich viel bedeutet, Verzicht thue. Bei aller Bescheidenheit, die mir gebührt, bin ich mir doch bewußt, daß ich die hier vorgetragnen Ideen meinem eignen Nachdenken verdanke, und glaube daher keine unbillige Forderung zu thun, wenn ich nur von selbstdenkenden Lesern beurtheilt seyn will. Ueberdieß geht die ganze Untersuchung auf Principien, sie kann also auch nur nach Principien geprüft werden. Ich habe versucht, die Resultate der kritischen Philosophie in ihrer Zurückführung auf die letzten Principien alles Wissens darzustellen. Die einzige Frage also, die sich Leser dieser Schrift beantworten müssen, ist die: ob jene Principien wahr oder falsch seyen, und (sie mögen nun wahr oder falsch seyn) ob durch sie wirklich die Resultate der kritischen Philosophie begründet seyen. Eine solche auf die Principien selbst gehende Prüfung wünschte ich dieser Schrift; erwarten kann ich sie nur von solchen Lesern nicht, denen alle Wahrheit gleichgültig ist, oder die voraussetzen, daß nach Kant keine neue Unter-

suchung der Principien möglich sey, und die höchsten Principien seiner Philosophie schon von ihm selbst aufgestellt seyen. Jeden andern Leser — sein System sey, welches es wolle — muß die Frage über die höchsten Principien alles Wissens interessiren, weil auch sein System, selbst wenn es das System des Skepticismus ist, nur durch seine Principien wahr seyn kann. Mit Leuten, die alles Interesse an Wahrheit verloren haben, läßt sich deßwegen nichts anfangen, weil man ihnen nur mit Wahrheit beikommen könnte; hingegen glaube ich, gegen solche Anhänger Kants, die voraussetzen, daß er selbst schon die Principien alles Wissens aufgestellt habe, bemerken zu dürfen, daß sie wohl den Buchstaben, aber nicht den Geist ihres Lehrers gefaßt haben, wenn sie nicht einsehen lernten, daß der ganze Gang der Kritik der reinen Vernunft unmöglich der Gang der Philosophie als Wissenschaft seyn könne, daß das Erste, wovon sie ausgeht, das Daseyn ursprünglicher, nicht durch Erfahrung möglicher Vorstellungen, selbst nur durch höhere Principien erklärbar seyn muß, daß z. B. jene Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit, die Kant als ihren auszeichnenden Charakter aufstellt, schlechterdings nicht auf das bloße Gefühl derselben gegründet seyn könne (was doch nothwendig der Fall seyn müßte, wenn sie nicht durch höhere Grundsätze bestimmbar wäre, die selbst der Skepticismus, der durch keine bloß gefühlte Nothwendigkeit umgestürzt werden kann, voraussetzen muß); daß ferner Raum und Zeit, die doch nur Formen der Anschauung seyn sollen, unmöglich vor aller Synthesis vorhergehen, und also keine höhere Form der Synthesis voraussetzen können [1], daß ebensowenig die untergeordnete, abgeleitete Synthesis durch Verstandesbegriffe ohne eine ursprüngliche Form und einen ursprünglichen Inhalt, der aller Synthesis, wenn sie Synthesis seyn soll, zu Grunde liegen muß, gedenkbar sey. Dieß fällt desto mehr auf, da die kantischen Deduktionen selbst es auf den ersten Anblick verrathen,

[1] Ich finde, daß Beck in der Vorrede zum zweiten Theil seines Commentars über Kant einen ähnlichen Gedanken äußert. Ich kann aber noch nicht beurtheilen, wie nahe oder entfernt die Gedanken dieses, in den Geist seines Schriftstellers so sichtbar eingedrungenen, Commentators den meinigen verwandt seyen.

daß sie höhere Principien voraussetzen. So nennt Kant als die einzig möglichen Formen sinnlicher Anschauung Raum und Zeit, ohne sie nach irgend einem Princip (wie z. B. die Kategorien nach dem Princip der logischen Funktionen des Urtheilens) erschöpft zu haben. So sind zwar die Kategorien nach der Tafel der Funktionen des Urtheilens, diese selbst aber nach gar keinem Princip, angeordnet. Betrachtet man die Sache genauer, so findet sich, daß die im Urtheilen enthaltene Synthesis zugleich mit der durch die Kategorien ausgedrückten nur eine abgeleitete ist, und beide nur durch eine ihnen zu Grunde liegende ursprünglichere Synthesis (die Synthesis der Vielheit in der Einheit des Bewußtseyns überhaupt), und diese selbst wieder nur durch eine höhere absolute Einheit begriffen wird, daß also die Einheit des Bewußtseyns nicht durch die Formen der Urtheile, sondern umgekehrt diese zugleich mit den Kategorien nur durch das Princip jener Einheit bestimmbar seyen. Ebenso lassen sich die vielen scheinbaren Widersprüche der kantischen Schriften, die man den Gegnern der kritischen Philosophie schon lange (besonders insofern sie die Dinge an sich betreffen) hätte einräumen sollen, schlechterdings nur durch höhere Principien schlichten, die der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft überall nur voraussetzte. Endlich gesetzt auch, daß die theoretische Philosophie Kants überall den bündigsten Zusammenhang behauptete, so ist doch seine theoretische und praktische Philosophie schlechterdings durch kein gemeinschaftliches Princip verbunden, die praktische scheint bei ihm nicht Ein und dasselbe Gebäude mit der theoretischen, sondern nur ein Nebengebäude der ganzen Philosophie zu bilden, das noch dazu beständigen Angriffen vom Hauptgebäude aus bloß gestellt ist, dagegen, woferne das erste Princip der Philosophie gerade wieder ihr letztes ist, wenn das, womit alle, auch theoretische, Philosophie anfängt, selbst wieder letztes Resultat der praktischen ist, in dem sich alles Wissen endet, die ganze Wissenschaft in ihrer höchsten Vollendung und Einheit möglich werden muß.

Man darf, denke ich, alles Bisherige nur nennen, um das Bedürfniß einer durch höhere Principien geleiteten Darstellung der kantischen Philosophie begreiflich zu machen; ja ich glaube, daß gerade

bei einem solchen Schriftsteller der Fall eintritt, da man ihn einzig und allein den Principien gemäß, die er vorausgesetzt haben muß, erklären, und selbst gegen den ursprünglichen Sinn seiner Worte den noch ursprünglicheren der Gedanken behaupten muß. Der vorliegende Versuch nun soll diese Principien aufstellen. Ich wüßte mir für diesen Versuch kein größeres Glück zu versprechen, als Prüfung der in ihm aufgestellten Principien; selbst die strengste Prüfung, wenn sie nur diesen Namen verdient, würde ich mit einer Dankbarkeit aufnehmen, die gewiß mit der Wichtigkeit des Gegenstandes, den sie betreffen müßte, im Verhältniß stünde. Der achtungswerthe Recensent der Abhandlung über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt in den hiesigen gel. Anz. (1795. 12tes Stück) hat über das dort aufgestellte Princip eine Bemerkung mitgetheilt, die gerade den eigentlichen Hauptpunkt der ganzen Untersuchung trifft. Ich glaube aber seinen Zweifeln in der folgenden Abhandlung Genüge gethan zu haben. Wäre freilich das aufgestellte Princip ein objektives Princip, so würde man unmöglich begreifen können, wie dieses Princip von keinem höhern abhängig seyn sollte; das Unterscheidende aber des neuen Princips liegt gerade darin, daß es gar kein objektives Princip seyn soll. Darüber bin ich mit dem Recensenten einverstanden, daß ein objektives Princip nicht das höchste seyn könne, weil ein solches nur wieder durch ein anderes Princip gefunden werden muß; die einzige zwischen ihm und mir streitige Frage ist also nur die: ob es kein Princip geben könne, das schlechterdings nicht objektiv sey, und doch die gesammte Philosophie begründe? Wenn wir freilich das, was das letzte in unserm Wissen ist, nur als ein stummes Gemälde außer uns (nach Spinozas Vergleichung) betrachten müßten, so würden wir niemals wissen, daß wir wissen; wenn dieses aber selbst Bedingung alles Wissens, ja Bedingung seiner eigenen Erkenntniß, also das einzige Unmittelbare in unserm Wissen ist, so wissen wir eben dadurch, daß wir wissen, wir haben das Princip gefunden, von dem Spinoza sagen konnte, es sey das Licht, das sich selbst und die Finsterniß erhelle[1].

[1] In der Originalauflage folgen hier einige Bemerkungen gegen eine in Jacob's philos. Annalen (Jan. 1794, 4. Stück) erschienene Recension der Schrift „Ueber die

Es steht der Philosophie überhaupt übel an, das Urtheil über die Principien durch vorangehende Aufzählung der Resultate zu bestechen, oder überhaupt sich gefallen zu lassen, daß man ihre Principien nur an dem materialen Interesse des gemeinen Lebens messe. Indeß, da ein wohlmeinender Mann denn doch in guter Absicht die Frage thun kann, wohin eigentlich solche Grundsätze, die man als ganz neue aufstellt, führen sollen, ob sie ein bloßes Eigenthum der Schule bleiben sollen, oder ins Leben selbst übergehen werden, so kann man ihm, wenn man nur nicht sein Urtheil über die Principien selbst zum voraus dadurch bestimmen will, immerhin auf die Frage antworten. Nur in dieser Hinsicht allein, und nur in Bezug auf gewisse Leser, sey es mir erlaubt, in Ansehung der Principien, die der folgenden Abhandlung zu Grunde liegen, zu bemerken, daß eine Philosophie, die auf das Wesen des Menschen selbst gegründet ist, nicht auf todte Formeln, als eben so viele Gefängnisse des menschlichen Geistes, oder nur auf ein philosophisches Kunststück gehen könne, das die vorhandenen Begriffe nur wieder auf höhere zurückführt und das lebendige Werk des menschlichen Geistes in todte Vermögen begräbt; daß sie vielmehr, wenn ich es mit einem Ausdruck Jacobis sagen soll, darauf geht, Daseyn zu enthüllen und zu offenbaren, daß also ihr Wesen, Geist, nicht Formel und Buchstabe, ihr höchster Gegenstand aber nicht das durch Begriffe Vermittelte, mühsam in Begriffe Zusammengefaßte, sondern das unmittelbare nur sich selbst Gegenwärtige im Menschen seyn müsse; daß ferner ihre Absicht nicht bloß auf eine Reform der Wissenschaft, sondern auf gänzliche Umkehrung der Principien, d. h. auf eine Revolution derselben, gehe, die man als die zweite mögliche im Gebiete der Philosophie betrachten kann. Die erste erfolgte, da man als Princip alles Wissens Erkenntniß der Objekte aufstellte; bis zu der zweiten Revolution war alle Veränderung nicht Veränderung der Principien selbst, sondern Fortgang von einem Objekt zum andern, und da es zwar nicht für die Schule, aber doch

Möglichkeit ꝛc.", sie enthalten einen Nachweis der Insinuationen und Verdrehungen die sich der Recensent erlaubt hatte, gegen die der Verfasser bereits eine vorläufige Erklärung ins Intelligenzbl. der A. Lit. Z. 1795, Nro. 31, hatte einrücken lassen. D. H.

für die Menschheit selbst gleichgültig ist, welchem Objekt sie diene, so konnte auch der Fortgang der Philosophie von einem Objekte zum andern nicht Fortgang des menschlichen Geistes selbst seyn. Darf man also noch von irgend einer Philosophie Einfluß auf das menschliche Leben selbst erwarten, so darf man dieß von der neuen nur durch gänzliche Umkehrung der Principien möglichen Philosophie.

Es ist ein kühnes Wagestück der Vernunft, die Menschheit freizulassen und den Schrecken der objektiven Welt zu entziehen; aber das Wagestück kann nicht fehlschlagen, weil der Mensch in dem Maße größer wird, als er sich selbst und seine Kraft kennen lernt. Gebt dem Menschen das Bewußtseyn dessen, was er ist, er wird bald auch lernen, zu seyn, was er soll: gebt ihm theoretische Achtung vor sich selbst, die praktische wird bald nachfolgen. Vergebens würde man vom guten Willen der Menschen große Fortschritte der Menschheit hoffen, denn um besser zu werden, müßten sie schon vorher gut seyn; eben deßwegen aber muß die Revolution im Menschen vom Bewußtseyn seines Wesens ausgehen, er muß theoretisch gut seyn, um es praktisch zu werden, und die sicherste Vorübung auf eine mit sich selbst übereinstimmende Handlungsweise ist die Erkenntniß, daß das Wesen des Menschen selbst nur in der Einheit und durch Einheit bestehe; denn der Mensch, der einmal zu dieser Ueberzeugung gekommen ist, wird auch einsehen, daß Einheit des Wollens und des Handelns ihm ebenso natürlich und nothwendig seyn müsse, als Erhaltung seines Daseyns: und — dahin soll ja der Mensch kommen, daß Einheit des Wollens und des Handelns ihm so natürlich wird, als der Mechanismus seines Körpers und die Einheit seines Bewußtseyns.

Einer Philosophie nun, die als ihr erstes Princip die Behauptung aufstellt, daß das Wesen des Menschen nur in absoluter Freiheit bestehe, daß der Mensch kein Ding, keine Sache, und seinem eigentlichen Seyn nach überhaupt kein Objekt sey, sollte man freilich in einem erschlafften Zeitalter wenig Fortgang versprechen, das vor jeder aufgeregten, dem Menschen eigenthümlichen Kraft zurückbebt, und bereits das erste große Produkt jener Philosophie, das den Geist des Zeitalters für jetzt noch schonen zu wollen schien, zur hergebrachten Unterwürfigkeit

unter die Herrschaft objektiver Wahrheit, oder wenigstens zu dem demüthigen Bekenntniß, daß die Grenzen derselben nicht Wirkung absoluter Freiheit, sondern bloße Folgen der anerkannten Schwäche des menschlichen Geistes und der Eingeschränktheit seines Erkenntnißvermögens seyen, herabzustimmen versucht hat. Aber es wäre eine der Philosophie unwürdige Verzagtheit, wenn sie nicht selbst hoffte, mit dem neuen großen Gang, den sie zu nehmen beginnt, auch dem menschlichen Geist eine neue Bahn vorzuzeichnen, den Erschlafften Stärke, den zerknirschten und zerschlagenen Geistern Muth und Selbstkraft zu geben, den Sklaven objektiver Wahrheit durch Ahnung der Freiheit zu erschüttern, und den Menschen, der in nichts als in seiner Inconsequenz consequent ist, zu lehren, daß er sich nur durch Einheit seiner Handlungsweise und durch strenge Verfolgung seiner Principien retten könne.

Es ist schwer, der Begeisterung zu widerstehen, wenn man den großen Gedanken denkt, daß, so wie alle Wissenschaften, selbst die empirischen nicht ausgenommen, immermehr dem Punkt vollendeter Einheit entgegeneilen, auch die Menschheit selbst, das Princip der Einheit, das der Geschichte derselben von Anfang an als Regulativ zu Grunde liegt, am Ende als constitutives Gesetz realisiren werde; daß, so wie alle Strahlen des menschlichen Wissens und die Erfahrungen vieler Jahrhunderte sich endlich in Einem Brennpunkte der Wahrheit sammeln und die Idee zur Wirklichkeit bringen werden, die schon mehreren großen Geistern vorgeschwebt hat, daß nämlich aus allen verschiedenen Wissenschaften am Ende nur Eine werden müsse — ebenso auch die verschiedenen Wege und Abwege, die das Menschengeschlecht bis jetzt durchlaufen hat, endlich in Einem Punkte zusammenlaufen werden, an dem sich die Menschheit wieder sammeln und als Eine vollendete Person demselben Gesetze der Freiheit gehorchen werde. Mag dieser Zeitpunkt noch so entfernt, mag es auch noch so lange möglich seyn über die kühnen Hoffnungen vom Fortgang der Menschheit ein vornehmes Gelächter aufzuschlagen, so ist doch für diejenigen, denen diese Hoffnungen keine Thorheit sind, das große Werk aufbehalten, durch gemeinschaftliches Arbeiten an der Vollendung der Wissenschaften jene große Periode der Menschheit wenigstens

vorzubereiten. Denn alle Ideen müssen sich zuvor im Gebiete des Wissens realisirt haben, ehe sie sich in der Geschichte realisiren; und die Menschheit wird nie eines werden, ehe ihr Wissen zur Einheit gediehen ist.

Die Natur hat für menschliche Augen weislich durch die Einrichtung gesorgt, daß sie nur durch Dämmerung zum vollen Tag übergehen. Was Wunder auch, daß noch in den untern Regionen kleine Nebel zurückbleiben, während die Berge schon im Sonnenglanze dastehen. Wenn aber die Morgenröthe einmal da ist, kann die Sonne nicht ausbleiben. Diesen schöneren Tag der Wissenschaft wirklich heraufzuführen, ist nur wenigen — vielleicht nur Einem — vorbehalten, aber immerhin mög' es dem Einzelnen, der den kommenden Tag ahnet, vergönnt seyn, sich zum voraus desselben zu freuen.

Was ich in dem folgenden Versuche und auch in der Vorrede gesagt habe, ist, wie ich wohl weiß, für Viele zu viel, für mich selbst zu wenig; desto größer aber ist der Gegenstand, den beide betreffen. Ob es zu große Kühnheit war, über einen solchen Gegenstand mitzusprechen, darüber kann nur der Versuch selbst Rechenschaft geben — sie mag nun ausfallen, wie sie will, so wäre jede vorher gegebene Antwort verlorne Mühe gewesen. Daß ein Leser, der auf Verdrehungen und Mißverständnisse ausgeht, Mängel genug finden kann, ist natürlich; daß ich aber nicht zum voraus jeden Tadel als ungerecht, jede Belehrung als zwecklos ansehe, glaube ich durch bescheidene Bitte um strenge Prüfung deutlich genug zu erklären. Daß ich Wahrheit gewollt habe, weiß ich ebenso gut, als ich mir bewußt bin, in einer Lage, die fragmentarisches Arbeiten in diesem Felde nicht nothwendig macht, mehr thun zu können; und hoffen darf ich es, daß mir noch irgend eine glückliche Zeit vorbehalten ist, in der es mir möglich wird, der Idee, ein Gegenstück zu Spinozas Ethik aufzustellen, Realität zu geben [1].

Tübingen, den 29. März 1795.

[1] Die Vorrede zum ersten Band der philosophischen Schriften charakterisirt diese Schrift vom Ich mit den Worten: „Sie zeigt den Idealismus in seiner frischesten Erscheinung, und vielleicht in einem Sinn, den er späterhin verlor. Wenigstens ist das Ich noch überall als absolutes, oder als Identität des Subjektiven und Objektiven schlechthin, nicht als subjektives genommen."

Uebersicht.

α. gegen Causalität des moralischen und

β. des vernünftig-sinnlichen Wesens, insofern es nach Glückseligkeit strebt. Deduktion der Begriffe von Moralität und Glückseligkeit, §. 14.

d. Der Modalität nach — reines absolutes Seyn im Gegensatz gegen empirisches Seyn überhaupt und zwar:

aa. gegen empirische Ewigkeit,

bb. gegen bloß logische

cc. oder dialektische Wirklichkeit,

dd. gegen alle empirische Bestimmung des Seyns, Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit (Daseyn überhaupt),

ee. gegen das behauptete absolute Seyn der Dinge an sich — (im Vorbeigehen Bestimmung der Begriffe von Idealism und Realism),

ff. gegen das Daseyn der empirischen Welt überhaupt, §. 15.

7. Deduktion der durchs Ich begründeten Formen aller Setzbarkeit.

a. Form der thetischen Sätze überhaupt.

b. Bestimmung derselben durch die untergeordneten Formen.

aa. Der Quantität nach — Einheit.

bb. Der Qualität nach — Bejahung.

cc. Der Modalität nach — reines Seyn (wobei insbesondere die Urbegriffe des Seyns, des Nicht-Seyns und des Daseyns von den abgeleiteten der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit getrennt, diese aber überhaupt in Bezug auf das endliche Ich betrachtet, und zwar:

α. auf das moralische angewandt, und

αα. der Begriff von praktischer Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit,

ββ. aus diesen Begriffen der Begriff von transscendentaler Freiheit deducirt, und die Probleme, denen er zu Grunde liegt, erörtert werden.

β. auf das theoretische Subjekt — in Bezug auf Zweckverknüpfung in der Welt.

§. 1.

Wer etwas wissen will, will zugleich, daß sein Wissen Realität habe. Ein Wissen ohne Realität ist kein Wissen. Was folgt daraus?

Entweder muß unser Wissen schlechthin ohne Realität — ein ewiger Kreislauf, ein beständiges wechselseitiges Verfließen aller einzelnen Sätze in einander, ein Chaos seyn, in dem kein Element sich scheidet, oder —

Es muß einen letzten Punkt der Realität geben, an dem alles hängt, von dem aller Bestand und alle Form unsers Wissens ausgeht, der die Elemente scheidet und jedem den Kreis seiner fortgehenden Wirkung im Universum des Wissens beschreibt.

Es muß etwas geben, in dem und durch welches alles, was da ist, zum Daseyn, alles, was gedacht wird, zur Realität, und das Denken selbst zur Form der Einheit und Unwandelbarkeit gelangt. Dieses Etwas (wie wir es für jetzt problematisch bezeichnen können) müßte das Vollendende im ganzen System des menschlichen Wissens seyn, es müßte überall, wo unser letztes Denken und Erkennen noch hinreicht — im ganzen *κόσμος* unseres Wissens — zugleich als Urgrund aller Realität herrschen.

Gibt es überhaupt ein Wissen, so muß es ein Wissen geben, zu dem ich nicht wieder durch ein anderes Wissen gelange, und durch welches allein alles andere Wissen Wissen ist. Wir brauchen nicht eine besondere Art von Wissen vorauszusetzen, um zu diesem Satze zu gelangen. Wenn wir nur überhaupt etwas wissen, so müssen wir auch Eines wenigstens wissen, zu dem wir nicht wieder durch ein anderes

Wissen gelangen, und das selbst den Realgrund alles unseres Wissens enthält.

Dieses Letzte im menschlichen Wissen kann also seinen Realgrund nicht wieder in etwas anderem suchen müssen, es ist nicht nur selbst unabhängig von irgend etwas Höherem, sondern, da unser Wissen nur von der Folge zum Grund aufsteigt und umgekehrt vom Grund zur Folge fortschreitet, muß auch das, was das Höchste und für uns Princip alles Erkennens ist, nicht wieder durch ein anderes Princip erkennbar seyn, d. h. das Princip seines Seyns und das Princip seines Erkennens [1] muß zusammenfallen, muß Eines seyn, denn nur, weil es selbst, nicht weil irgend etwas anderes ist, kann es gedacht werden. Es muß also gedacht werden, nur weil es ist, und es muß seyn, nicht weil irgend etwas anderes, sondern weil es selbst gedacht wird: sein Bejahen muß in seinem Denken enthalten seyn, es muß sich durch sein Denken selbst hervorbringen. Müßte man, um zu seinem Denken zu gelangen, ein anderes denken, so wäre dieses höher als das Höchste, was sich widerspricht: um zum Höchsten zu gelangen, brauche ich nichts, als dieses Höchste selbst — das Absolute kann nur durchs Absolute gegeben werden.

Unsere Untersuchung wird also nun schon bestimmter. Wir setzten ursprünglich nichts, als einen letzten Grund der Realität alles Wissens: nun haben wir durch das Merkmal, daß er letzter, absoluter Grund seyn müsse, schon zugleich sein Seyn bestimmt. Der letzte Grund aller Realität nämlich ist ein Etwas, das nur durch sich selbst, d. h. durch sein Seyn denkbar ist, das nur insofern gedacht wird, als es ist, kurz, bei dem das Princip des Seyns und des Denkens zusammenfällt. Unsere Frage läßt sich nun schon ganz bestimmt ausdrücken, und die Untersuchung hat einen Leitfaden, der sie niemals verlassen kann.

§. 2.

Ein Wissen, zu dem ich nur durch ein anderes Wissen gelangen kann, heiße ich ein bedingtes Wissen. Die Kette unseres Wissens

[1] Man verstatte diesen hier in der allgemeinsten Bedeutung gebrauchten Ausdruck, so lange das Etwas, das wir suchen, nur noch problematisch bestimmt ist. (Anmerkung der ersten Auflage.)

geht von einem Bedingten zum andern; entweder muß nun das Ganze keine Haltung haben, oder man muß glauben können, daß es so ins Unendliche fortgehe, oder es muß irgend einen letzten Punkt geben, an dem das Ganze hängt, der aber eben deßwegen allem, was noch in die Sphäre des Bedingten fällt, in Rücksicht auf das Princip seines Seyns geradezu entgegengesetzt, d. h. nicht nur unbedingt, sondern schlechthin unbedingbar seyn muß.

Alle möglichen Theorien des Unbedingten müssen sich, wenn die einzig-richtige einmal gefunden ist, a priori bestimmen lassen; solange diese selbst noch nicht aufgestellt ist, muß man dem empirischen Fortgang der Philosophie folgen; ob in diesem alle möglichen Theorien liegen, muß sich am Ende erst ergeben.

Sobald die Philosophie Wissenschaft zu werden anfängt, muß sie auch einen obersten Grundsatz und mit ihm irgend etwas Unbedingtes wenigstens voraussetzen.

Das Unbedingte im Objekt, im Ding suchen, kann nicht heißen es im Gattungsbegriff von Ding suchen. Denn daß ein Gattungsbegriff nichts unbedingtes seyn könne, springt in die Augen. Mithin muß es so viel heißen, als das Unbedingte in einem absoluten Objekt suchen, das weder Gattung, noch Art, noch Individuum ist — (Princip des vollendeten Dogmatismus).

Allein, was Ding ist, ist zugleich selbst Objekt des Erkennens, ist also selbst ein Glied in der Kette unsers Wissens, fällt selbst in die Sphäre der Erkennbarkeit, und kann also nicht den Realgrund alles Wissens und Erkennens enthalten. Um zu einem Objekt, als solchem, zu gelangen, muß ich schon ein anderes Objekt haben, dem es entgegengesetzt werden kann, und wenn das Princip alles Wissens im Objekt liegt, so muß ich selbst wieder ein neues Princip haben, um dieses Princip zu finden.

Ferner das Unbedingte soll (§. 1) sich selbst realisiren, sich selbst durch sein Denken hervorbringen; das Princip seines Seyns und seines Denkens soll zusammenfallen. Allein ein Objekt realisirt sich niemals selbst; um zur Existenz eines Objekts zu gelangen, muß ich über den

Begriff des Objekts hinausgehen: seine Existenz ist kein Theil seiner Realität: ich kann seine Realität denken, ohne es zugleich als existirend zu setzen. Man nehme z. B. an, daß Gott, insofern er als Objekt bestimmt ist, Realgrund unsers Wissens sey, so fällt er ja, insofern er Objekt ist, selbst in die Sphäre unsers Wissens, kann also für uns nicht der letzte Punkt seyn, an dem diese ganze Sphäre hängt. Wir wollen auch nicht wissen, was Gott für sich selbst ist, sondern was er für uns in Bezug auf unser Wissen ist; Gott kann also immerhin für sich selbst Realgrund seines Wissens seyn, aber für uns ist er es nicht, weil er für uns selbst Objekt ist, also in der Kette unsers Wissens selbst irgend einen Grund voraussetzt, der ihm seine Nothwendigkeit für dasselbe bestimmt.

Objekt überhaupt bestimmt sich als solches, eben deßwegen, weil, und insofern, als es Objekt ist, seine Realität niemals selbst; denn es ist nur insofern Objekt, als ihm seine Realität durch etwas anderes bestimmt ist: ja insofern es Objekt ist, setzt es nothwendig etwas voraus, in Bezug auf welches es Objekt ist, d. h. ein Subjekt.

Subjekt nenne ich vorjetzt das, was nur im Gegensatz, aber doch in Bezug auf ein schon gesetztes Objekt, bestimmbar ist. Objekt das, was nur im Gegensatz, aber doch in Bezug auf ein Subjekt, bestimmbar ist. Wenn also das Objekt überhaupt nicht das Unbedingte seyn kann, weil es nothwendig ein Subjekt voraussetzt, das ihm durch das Herausgehen aus der Sphäre seines bloßen Gedachtwerdens sein Daseyn bestimmt, so ist der nächste Gedanke, das Unbedingte in dem durchs Subjekt bestimmten, nur in Bezug auf dieses denkbaren Objekt, oder, da Objekt nothwendig Subjekt, Subjekt nothwendig Objekt voraussetzt, in dem durchs Objekt bestimmten, nur in Bezug auf dieses denkbaren Subjekt zu suchen. Allein dieser Versuch, das Unbedingte zu realisiren, schließt einen Widerspruch in sich, der auf den ersten Blick einleuchtet. Eben deßwegen, weil das Subjekt nur in Bezug auf ein Objekt, das Objekt nur in Bezug auf ein Subjekt denkbar ist, kann keines von beiden das Unbedingte enthalten; denn beide sind wechselseitig durcheinander bedingt, beide einander gleich gesetzt.

Auch muß, um das Verhältniß beider zu bestimmen, nothwendig wieder ein höherer Bestimmungsgrund vorausgesetzt werden, durch den sie beide bedingt sind. Denn man kann nicht sagen, daß das Subjekt das Objekt allein bedinge; denn Subjekt ist ebenso gut nur in Bezug auf ein Objekt, als Objekt nur in Bezug auf ein Subjekt denkbar, und es wäre gleichviel, ob ich das durch ein Objekt bedingte Subjekt, oder das durch ein Subjekt bedingte Objekt zum Unbedingten machen wollte, ja das Subjekt ist selbst zugleich als Objekt bestimmbar, und insofern fiele auch dieser Versuch, das Subjekt zum Unbedingten zu machen, ebenso unglücklich aus, als der andere mit dem absoluten Objekt angestellte.

Unsere Frage: wo das Unbedingte zu suchen sey, klärt sich nun allmählich und von selbst auf. Anfänglich fragten wir nur: in welchem bestimmten Objekt in der Sphäre der Objekte das Unbedingte zu suchen sey; nun zeigt es sich, daß es überall nicht in der Sphäre der Objekte, und selbst nicht im Subjekt, das gleichfalls als Objekt bestimmbar ist, zu suchen sey.

§. 3.

Die philosophische Bildung der Sprachen, die vorzüglich noch an den ursprünglichen sichtbar wird, ist ein wahrhaftes durch den Mechanismus des menschlichen Geistes gewirktes Wunder. So ist unser bisher unabsichtlich gebrauchtes deutsches Wort Bedingen nebst den abgeleiteten in der That ein vortreffliches Wort, von dem man sagen kann, daß es beinahe den ganzen Schatz philosophischer Wahrheit enthalte. Bedingen heißt die Handlung, wodurch etwas zum Ding wird, bedingt, das was zum Ding gemacht ist, woraus zugleich erhellt, daß nichts durch sich selbst als Ding gesetzt seyn kann, d. h. daß ein unbedingtes Ding ein Widerspruch ist. Unbedingt nämlich ist das, was gar nicht zum Ding gemacht ist, gar nicht zum Ding werden kann.

Das Problem also, das wir zur Lösung aufstellten, verwandelt sich nun in das bestimmtere, etwas zu finden, das schlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann.

Das Unbedingte kann also weder im Ding überhaupt, noch auch in dem was zum Ding werden kann, im Subjekt, also nur in dem

was gar kein Ding werden kann, d. h. wenn es ein absolutes ICH gibt, nur im absoluten Ich liegen. Das absolute Ich wäre also vorerst als dasjenige bestimmt, was schlechterdings niemals Objekt werden kann. Weiter soll es vorjetzt noch nicht bestimmt werden.

Daß es ein absolutes Ich gebe, das läßt sich schlechterdings nicht objektiv, d. h. vom Ich als Objekt, beweisen, denn eben das soll ja bewiesen werden, daß es gar nie Objekt werden könne. Das Ich, wenn es unbedingt seyn soll, muß außer aller Sphäre objektiver Beweisbarkeit liegen. Objektiv beweisen, daß das Ich unbedingt sey, hieße beweisen, daß es bedingt sey. Beim Unbedingten muß das Princip seines Seyns und das Princip seines Denkens zusammenfallen. Es ist, bloß weil es ist, es wird gedacht, bloß weil es gedacht wird. Das Absolute kann nur durch das Absolute gegeben seyn, ja, wenn es absolut seyn soll, muß es selbst allem Denken und Vorstellen vorhergehen, also nicht erst durch objektive Beweise, d. h. dadurch, daß man über seinen Begriff hinausgeht, sondern nur durch sich selbst realisirt werden (§. 1). Sollte das Ich nicht durch sich selbst realisirt seyn, so müßte der Satz, welcher sein Seyn ausdrückte, dieser seyn: wenn Ich bin, so bin Ich. Allein die Bedingung dieses Satzes schließt selbst schon das Bedingte in sich: die Bedingung ist selbst nicht ohne das Bedingte denkbar, ich kann nicht mich unter der Bedingung meines Seyns denken, ohne mich als schon seyend zu denken. In jenem Satz also bedingt nicht die Bedingung das Bedingte, sondern umgekehrt das Bedingte die Bedingung, d. h. er hebt sich selbst als bedingter Satz auf, und wird zum unbedingten: Ich bin, weil Ich bin.[1]

Ich bin! Mein Ich enthält ein Seyn, das allem Denken und Vorstellen vorhergeht. Es ist, indem es gedacht wird, und es wird gedacht, weil es ist; deßwegen, weil es nur insofern ist und nur insofern gedacht wird, als es sich selbst denkt. Es ist also, weil es nur selbst sich denkt, und es denkt sich nur selbst, weil es ist. Es bringt sich durch sein Denken selbst — aus absoluter Causalität — hervor.

[1] Ich bin! ist das Einige, wodurch es sich in unbedingter Selbstmacht ankündigt. (Zus. der ersten Aufl.)

Ich bin, weil Ich bin! das ergreift jeden plötzlich. Sagt ihm: das Ich ist, weil es ist, er wird es nicht so schnell fassen; deßwegen, weil das Ich nur insofern durch sich selbst, nur insofern unbedingt ist, als es zugleich unbedingbar ist, d. h. niemals zum Ding, zum Objekt werden kann. Was Objekt ist, erwartet seine Existenz von etwas, das außer der Sphäre seines bloßen Gedachtwerdens liegt; das Ich allein ist nichts, ist selbst nicht denkbar, ohne daß zugleich sein Seyn gesetzt werde, denn es ist gar nicht denkbar, als insofern es sich selbst denkt, d. h. insofern es ist. Wir können also auch nicht sagen: Alles was denkt ist, denn dadurch würde das Denkende als Objekt bestimmt, sondern nur: Ich denke, Ich bin. (Eben hieraus erhellt aber, daß, sobald wir das, was niemals Objekt werden kann, zum logischen Objekt machen, und Untersuchungen darüber anstellen wollen, diese Untersuchungen eine ganz eigene Unfaßlichkeit haben müssen. Denn es ist als Objekt schlechterdings nicht zu fesseln, und käme uns nicht eine Anschauung zu Hülfe, die uns, insofern wir mit unserm Erkennen an Objekte gebunden sind, ebenso fremd ist, als das Ich, das niemals zum Objekt werden kann, so würden wir gar nicht darüber sprechen, einander gar nicht verständlich werden können).

Das Ich ist also nur durch sich selbst als unbedingt gegeben [1].

[1] Vielleicht kann ich die Sache noch deutlicher machen, wenn ich das oben gebrauchte Beispiel wieder aufnehme. — Gott kann für mich schlechterdings nicht Realgrund meines Wissens seyn, insofern er als Objekt bestimmt ist, weil er dadurch selbst in die Sphäre des bedingten Wissens fällt. Würde ich hingegen Gott gar nicht als Objekt, sondern als = Ich bestimmen, so wäre er allerdings Realgrund meines Wissens. Aber eine solche Bestimmung Gottes ist in der theoretischen Philosophie unmöglich. Ist aber selbst in der theoretischen Philosophie, die Gott als Objekt bestimmt, doch zugleich eine Bestimmung seines Wesens = Ich nothwendig, so muß ich allerdings annehmen, daß Gott für sich absoluter Realgrund seines Wissens sey, aber nicht für mich, denn für mich ist er in der theoretischen Philosophie nicht bloß als Ich, sondern auch als Objekt bestimmt, da er hingegen, wenn er = Ich ist, für sich selbst gar kein Objekt, sondern nur Ich ist. Beiläufig zu sagen, sieht man hieraus, daß man den ontologischen Beweis fürs Daseyn Gottes sehr fälschlich als bloß künstliche Täuschung darstellt: vielmehr ist die Täuschung ganz natürlich. Denn was zu sich selbst: Ich! sagen kann, sagt auch: Ich bin! Nur Schade, daß Gott in der theoretischen Philosophie

Jedoch, wenn es zugleich als dasjenige bestimmt ist, was durch das gesammte System meines Wissens hindurch herrscht, so muß auch ein Regressus möglich seyn, d. h. ich muß, selbst vom untersten bedingten Satz, zum Unbedingten aufsteigen können, wie ich umgekehrt vom unbedingten Satz zum untersten in der Reihe der bedingten herabsteigen kann.

Man mag also in der Reihe der bedingten Sätze heraus nehmen, welchen man will, so muß er im Regressus auf das absolute Ich führen. So muß, um zu einem der vorigen Beispiele zurückzukehren, der Begriff von Subjekt auf das absolute Ich leiten. Gäbe es nämlich kein absolutes Ich, so wäre der Begriff von Subjekt, d. h. der Begriff des durch ein Objekt bedingten Ichs, der höchste. Allein, da der Begriff von Objekt eine Antithesis enthält, so muß er ursprünglich selbst nur im Gegensatz gegen ein anderes, das seinen Begriff schlechthin ausschließt, bestimmt seyn, kann also nicht bloß im Gegensatz gegen das Subjekt bestimmbar seyn, das nur in Bezug auf ein Objekt, also nicht mit Ausschließung desselben, denkbar ist; mithin muß der Begriff von Objekt selbst, und der nur in Bezug auf diesen Begriff denkbare Begriff von Subjekt auf ein Absolutes leiten, das schlechthin allem Objekt entgegengesetzt ist, alles Objekt ausschließt. Denn, setzet, es sey ein Objekt ursprünglich gesetzt, ohne daß vor allem andern Setzen ein absolutes Ich schlechthin gesetzt sey, so kann jenes ursprünglich gesetzte Objekt nicht als Objekt, d. h. als dem Ich entgegengesetzt, bestimmt werden, weil dem, das nicht gesetzt ist, nichts entgegengesetzt werden kann. Mithin wäre ein vor allem Ich gesetztes Objekt kein Objekt, d. h. jene Annahme hebt sich von selbst auf. Oder setzet, es sey zwar ein Ich, aber als schon aufgehoben durch das Objekt, also ein Subjekt ursprünglich gesetzt, so zerstört sich diese Annahme abermals selbst; denn, wo kein absolutes Ich gesetzt ist, da kann es nicht aufgehoben werden, und gäbe es kein Ich vor allem Objekt, so gäbe es auch kein

nicht als identisch mit meinem Ich, sondern in Bezug auf dieses als Objekt bestimmt, und ein ontologischer Beweis vom Daseyn eines Objekts ein widersprechender Begriff ist.

Objekt, wodurch das Ich als schon aufgehoben gesetzt werden könnte. (Wir stellen uns eine Kette des Wissens vor, die durchaus bedingt ist, und nur in einem obersten unbedingten Punkte Haltung bekömmt. Nun kann das Bedingte in der Kette überhaupt nur durch Voraussetzung der absoluten Bedingung, d. i. des Unbedingten, gedacht werden. Mithin kann das Bedingte nicht vor dem Unbedingten (Unbedingbaren), sondern nur durch dieses, in der Entgegensetzung gegen dasselbe, als bedingt gesetzt werden, ist also, da es nur als bedingt gesetzt ist, nur durch das, was gar kein Ding, d. h. unbedingt ist, denkbar). — Das Objekt selbst ist also ursprünglich nur im Gegensatz gegen das absolute Ich, d. h. bloß als das dem Ich Entgegengesetzte, als Nicht-Ich, bestimmbar: und die Begriffe von Subjekt und Objekt sind selbst Bürgen das absoluten, unbedingbaren Ichs.

§. 4.

Wenn einmal das Ich als das Unbedingte im menschlichen Wissen bestimmt ist, so muß sich der ganze Inhalt alles Wissens durch das Ich selbst, und durch Entgegensetzung gegen das Ich bestimmen lassen: und so muß man auch alle möglichen Theorien des Unbedingten a priori entwerfen können.

Wenn nämlich das Ich das absolute ist, so kann das, was nicht Ich ist, nur im Gegensatz gegen das Ich, also nur unter Voraussetzung des Ichs, bestimmt werden, und ein schlechthin gesetztes, nicht entgegengesetztes Nicht-Ich ist ein Widerspruch. Wird hingegen das Ich nicht als das absolute vorausgesetzt, so kann das Nicht-Ich entweder vor allem Ich, oder dem Ich gleich gesetzt werden. Ein Drittes ist nicht möglich.

Die beiden Extreme sind Dogmatismus und Kriticismus. Princip des Dogmatismus ist ein vor allem Ich gesetztes Nicht-Ich, Princip des Kriticismus ein vor allem Nicht-Ich, und mit Ausschließung alles Nicht-Ichs gesetztes Ich. Mitten inne zwischen beiden liegt das Princip des durch ein Nicht-Ich bedingten Ichs, oder, was dasselbe ist, des durch ein Ich bedingten Nicht-Ichs.

1) Das Princip des Dogmatismus widerspricht sich selbst (§. 2),

denn es setzt ein unbedingtes Ding, d. h. ein Ding, das kein Ding ist, voraus. Man gewinnt also beim Dogmatismus durch Consequenz (das erste Erforderniß einer wahren Philosophie) nichts, als daß das, was nicht Ich ist, Ich, das, was Ich ist, Nicht-Ich werde, wie dieß auch bei Spinoza der Fall ist. Aber noch hat kein Dogmatist bewiesen, daß ein Nicht-Ich sich selbst Realität geben, und außer der bloßen Entgegensetzung gegen ein absolutes Ich noch irgend etwas bedeuten könne. Auch Spinoza hat nirgends bewiesen, daß das Unbedingte im Nicht-Ich liegen könne und liegen müsse; vielmehr setzt er, nur durch seinen Begriff des Absoluten geleitet, dieses geradezu in ein absolutes Objekt, gleichsam als ob er voraussetzte, daß jeder, der ihm nur einmal den Begriff des Unbedingten eingeräumt hätte, ihm darin von selbst folgen würde, daß es nothwendig in ein Nicht-Ich gesetzt werden müsse. Dabei aber erfüllte er, nachdem er einmal diesen Satz, nicht bewiesen, sondern vorausgesetzt hatte, die Pflicht der Consequenz so strenge, als sie vielleicht kein einziger seiner Gegner erfüllt hat. Denn es offenbart sich plötzlich, daß er — gleichsam wider seinen Willen, durch die bloße Macht seiner vor keiner Folge aus angenommenen Grundsätzen zurückbebenden Consequenz, das Nicht-Ich selbst zum Ich erhob, das Ich zum Nicht-Ich herabsetzte. Die Welt ist bei ihm nicht mehr Welt, das absolute Objekt nimmer Objekt; keine sinnliche Anschauung, kein Begriff erreicht seine Einige Substanz, nur der intellektuellen Anschauung ist sie in ihrer Unendlichkeit gegenwärtig. Sein System kann daher überall und bei unsrer ganzen Untersuchung an die Stelle des vollendeten Dogmatismus überhaupt substituirt werden. Kein Philosoph war so würdig, wie Er, den großen Mißverstand einzusehen: ihn einsehen und am Ziele seyn, wäre — für Ihn Eins gewesen. Kein Vorwurf ist unerträglicher, als der, den man ihm so oft gemacht hat, daß er die Idee von absoluter Substanz willkürlich, und wohl gar nur durch willkürliche Worterklärung voraussetze. Aber freilich ist es leichter, ein ganzes System durch eine kleine grammatikalische Bemerkung umzuwerfen, als auf sein letztes Fundament, das, selbst wenn es noch so irrig ist, doch irgendwo im menschlichen Geiste entdeckbar seyn muß, anzudringen. — Der Erste,

der es einsah, daß Spinozas Irrthum nicht in jener Idee, sondern darin liege, daß er sie außerhalb alles Ichs setzte, hatte ihn verstanden und den Weg zur Wissenschaft gefunden.

§. 5.

2) Das System, das vom Subjekt, d. h. von dem nur in Bezug auf ein Objekt denkbaren Ich, ausgeht, das also weder Dogmatismus noch Kriticismus seyn soll, widerspricht sich in seinem Princip, insofern es höchstes Princip ist, so gut als der Dogmatismus. Es ist aber wohl der Mühe werth, dem Ursprung dieses Princips weiter nachzugehen.

Man setzte — freilich etwas schnell — voraus, das oberste Princip aller Philosophie müsse eine Thatsache ausdrücken. Verstand man, allem Sprachgebrauch zufolge, unter Thatsache etwas, das außer dem reinen, absoluten Ich (also in der Sphäre des Bedingten) liegt, so mußte nothwendig die Frage entstehen: was soll Princip dieser Thatsache seyn? — Eine Erscheinung oder ein Ding an sich? — war die nächste Frage, die man, da man einmal in der Welt der Objekte war, nun thun konnte. — Eine Erscheinung? — Was sollte Princip dieser Erscheinung seyn? — (z. B. wenn die Vorstellung, die doch selbst nur Erscheinung ist, als Princip aller Philosophie aufgestellt wurde). Wieder eine Erscheinung, und so ins Unendliche? — Oder wollte man, daß jene Erscheinung, die Princip der Thatsache seyn sollte, keine andere Erscheinung mehr voraussetze? — Oder ein Ding an sich? — Laßt uns die Sache genauer betrachten!

Das Ding an sich ist das vor allem Ich gesetzte Nicht-Ich. — (Die Spekulation verlangt das Unbedingte. Ist nun einmal die Frage, wo das Unbedingte liege, vom einen fürs Ich, vom andern fürs Nicht-Ich entschieden, so müssen die Systeme beider ganz gleich fortgehen: was der eine vom Ich behauptet, muß der andere vom Nicht-Ich behaupten und umgekehrt: kurz, man muß alle ihre Sätze durchaus verwechseln können, wenn man nur beim einen statt des Ichs Nicht-Ich, beim andern statt des Nicht-Ichs Ich setzt; wo man dieß nicht ohne Schaden des Systems thun könnte, müßte einer von beiden inconsequent gewesen seyn). — Erscheinung ist das durchs Ich bedingte Nicht-Ich.

Soll nun das Princip aller Philosophie eine Thatsache, und das Princip dieser ein Ding an sich seyn, so ist eben dadurch alles Ich aufgehoben, es gibt kein reines Ich mehr, keine Freiheit, keine Realität — nichts als Negation im Ich. Denn es ist ursprünglich aufgehoben, wenn ein Nicht-Ich absolut gesetzt ist, so wie umgekehrt, wenn das Ich absolut gesetzt ist, alles Nicht-Ich ursprünglich aufgehoben und als bloße Negation gesetzt wird. (Das System, das vom Subjekt, d. i. vom bedingten Ich, ausgeht, muß also nothwendig ein Ding an sich voraussetzen, das jedoch in der Vorstellung, d. h. als Objekt, nur in Bezug auf das Subjekt, d. h. als Erscheinung, vorkommen kann, kurz, es verfällt in einen Realismus, der der unbegreiflichste, inconsequenteste von allen ist).

Soll das letzte Princip jener Thatsache eine Erscheinung seyn, so hebt es sich selbst unmittelbar als höchstes Princip auf; denn eine unbedingte Erscheinung widerspricht sich, und alle Philosophen, die ein Nicht-Ich zum Princip ihrer Philosophie machten, erhoben dasselbe zugleich zu einem absoluten, unabhängig von allem Ich gesetzten Nicht-Ich, d. i. zu einem Ding an sich.

Befremdend würde es also allerdings seyn, aus dem Munde solcher Philosophen, die eine Freiheit des Ichs behaupten, zugleich die Behauptung, daß das Princip aller Philosophie eine Thatsache seyn müsse, zu hören, wenn man wirklich voraussetzen dürfte, daß sie als nächste Folge jener Behauptung auch die Behauptung gedacht hätten, daß das Princip aller Philosophie ein Nicht-Ich seyn müsse.

(Diese Folge ist nothwendig. Denn das Ich ist nur als Subjekt, d. h. bedingt, gesetzt, kann also nicht das Princip seyn. Also muß entweder zugleich mit diesem Princip, insofern es das höchstmögliche seyn soll, alle Philosophie als unbedingte Wissenschaft aufgehoben, oder das Objekt als ursprünglich und unabhängig von allem Ich vorausgesetzt, das Ich selbst also als nur im Gegensatz gegen ein absolutes Etwas setzbar, d. h. als absolutes Nichts, bestimmt werden).

Allein jene Philosophen wollten wirklich das Ich, und kein Nicht-Ich zum Princip der Philosophie, aber der Begriff von Thatsache sollte

deßhalb nicht aufgegeben werden. Um sich aus dem Dilemma, das sie vor sich sahen, herauszuhelfen, mußten sie also zwar das Ich, aber nicht das absolute, sondern das empirisch=bedingte, als Princip aller Philosophie wählen. Was konnte auch näher liegen? Sie hatten nun doch ein Ich zum Princip der Philosophie — ihre Philosophie war kein Dogmatismus, zugleich aber hatten sie eine Thatsache, denn daß das empirische Ich Princip einer Thatsache sey, wer wollte das leugnen?

Allein freilich konnte man sich damit nur eine Zeit lang zufrieden stellen. Denn, die Sache näher betrachtet, war nun entweder gar nichts, oder nur das gewonnen, daß man wieder ein Nicht=Ich zum Princip der Philosophie hatte. Denn, daß es gleichviel ist, ob ich von dem durchs Nicht=Ich bedingten Ich, oder von dem durchs Ich bedingten Nicht=Ich ausgehe, leuchtet von selbst in die Augen. Auch ist gerade das durchs Nicht=Ich bestimmte Ich etwas, worauf der Dogmatismus auch, nur etwas später, kommen muß, ja, worauf alle Philosophie nothwendig hinführt. Auch müßten nothwendig alle Philosophen das durchs Nicht=Ich bedingte Ich auf dieselbe Weise erklären, wenn sie nicht vor dieser Thatsache (dem Bedingtseyn des Ichs) etwas Höheres, worüber sie versteckter Weise uneinig sind, als Bedingung (Erklärungsgrund) des bedingten Ichs und Nicht=Ichs aufstellten; was nun nichts anderes mehr seyn kann, als entweder ein nicht durchs Ich bedingtes absolutes Nicht=Ich, oder ein nicht durchs Nicht=Ich bedingtes (absolutes) Ich. Allein dieses war eben dadurch schon als aufgehoben gesetzt, daß das Subjekt als Princip der Philosophie aufgestellt war; mithin mußte, wenn man consequent seyn wollte, entweder alle weitere Bestimmung dieses Grundsatzes, d. h. alle Philosophie, aufgegeben, oder ein absolutes Nicht=Ich, d. h. das Princip des Dogmatismus, also wieder ein sich selbst widersprechendes Princip (§. 4), angenommen werden. Kurz, das Princip, wenn es das höchste seyn sollte, mußte, es mochte sich hinwenden, wo es wollte, auf Widersprüche stoßen, die auch nur durch Inconsequenz und prekäre Beweise einigermaßen versteckt werden konnten. Und so wäre denn freilich, wenn die Philosophen einmal über dieses Princip, als das höchste, einig gewesen wären, Friede in der

philosophischen Welt entstanden; denn über die bloße Analyse desselben wäre man bald einig geworden, und sowie irgend einer über diese hinauszugehen, und die aus demselben analysirte Thatsache einer Bestimmung des Ichs durchs Nicht-Ich und des Nicht-Ichs durchs Ich (denn weiter wäre man durch bloße Analyse nicht gekommen) synthetisch zu erkären versucht hätte, hätte er den Vertrag gebrochen und ein höheres Princip vorausgesetzt.

Anmerkung. Diesen Versuch, das empirisch-bedingte (im Bewußtseyn vorkommende) Ich zum Princip der Philosophie zu erheben, hat bekanntermaßen Reinhold gemacht. Man würde sehr wenig Einsicht in den nothwendigen Gang aller Wissenschaften verrathen, wenn man dieses Versuchs, auch dann, wann die Philosophie weiter vorgerückt ist, nicht mit der größten Achtung erwähnen wollte. Er war nicht dazu bestimmt, das eigentliche Problem der Philosophie zu lösen, aber dazu, es auf die bestimmteste Art vorzustellen, und wer weiß nicht, welche große Wirkung eine solche bestimmte Vorstellung des eigentlichen Streitpunkts gerade in der Philosophie hervorbringen muß, wo diese Bestimmung gewöhnlich nur durch einen glücklichen Vorblick auf die zu entdeckende Wahrheit selbst möglich wird. Auch der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft wußte bei seiner Absicht, endlich den Streit der Philosophen nicht nur, sondern sogar der Philosophie selbst zu schlichten, nichts eher zu thun, als den eigentlichen Streitpunkt, der ihm zu Grunde lag, in einer allesbefassenden Frage zu bestimmen, die er so ausdrückte: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Es wird sich im Verlauf dieser Untersuchung zeigen, daß diese Frage, in ihrer höchsten Abstraktion vorgestellt, keine andere, als diese ist: wie kommt das absolute Ich dazu, aus sich selbst herauszugehen und sich ein Nicht-Ich schlechthin entgegenzusetzen? Es war ganz natürlich, daß die Frage, solange sie nicht in ihrer höchsten Abstraktion vorgestellt war, so wie die Antwort darauf, mißverstanden werden mußte. Das nächste Verdienst also, das ein denkender Kopf sich machen konnte, war offenbar dieses, die Frage selbst in einer höhern Abstraktion vorzustellen, und so die

Antwort darauf auf eine sichere Art vorzubereiten. Dieses Verdienst hat sich auch der Verfasser der Theorie des Vorstellungsvermögens durch Aufstellung des Grundsatzes des Bewußtseyns wirklich erworben; in ihm war die letzte Stufe der Abstraktion erstiegen, auf der man stehen mußte, ehe man zu dem kommen konnte, das höher ist denn alle Abstraktion.

§. 6.

Das vollendete System der Wissenschaft geht vom absoluten, alles Entgegengesetzte ausschließenden Ich aus. Dieses als das Eine Unbedingbare bedingt die ganze Kette des Wissens, beschreibt die Sphäre alles Denkbaren, und herrscht durch das ganze System unsers Wissens als die absolute alles begreifende Realität. Nur durch ein absolutes Ich, nur dadurch, daß dieses selbst schlechthin gesetzt ist, wird es möglich, daß ein Nicht-Ich ihm entgegengesetzt, ja daß Philosophie selbst möglich werde; denn das ganze Geschäft der theoretischen und praktischen Philosophie ist nichts als Lösung des Widerstreits zwischen dem reinen und empirisch-bedingten Ich [1]. Jene nämlich geht, um diesen Widerstreit zu lösen, von Synthesis zu Synthesis fort, bis zu der höchstmöglichen, in der Ich und Nicht-Ich gleich gesetzt wird (Gott), wo dann, da die theoretische Vernunft sich in lauter Widersprüchen endet, die praktische eintritt, um den Knoten zwar nicht zu lösen, aber durch absolute Forderungen zu zerhauen.

Sollte demnach das Princip aller Philosophie das empirisch-bedingte Ich seyn (worin im Grunde der Dogmatismus und der unvollendete Kriticismus übereinkommen), so wäre alle Spontaneität des Ichs, theoretische und praktische, ganz unerklärbar. Das theoretische Ich nämlich

[1] Das Wort empirisch wird gewöhnlich in einem gar zu eingeschränkten Sinne genommen. Empirisch ist alles, was dem reinen Ich entgegengesetzt ist, also überhaupt im Bezug auf ein Nicht-Ich steht, selbst das ursprüngliche, im Ich selbst begründete, Entgegensetzen eines Nicht-Ichs, durch welche Handlung dieses überall erst möglich wird. Rein ist, was ohne allen Bezug auf Objekte gilt. Erfahrungsmäßig, was nur durch Objekte möglich wird. — A priori, was nur in Bezug auf Objekte (nicht durch sie) möglich ist. — Empirisch das, wodurch Objekte möglich sind.

strebt, Ich und Nicht-Ich gleich zu setzen, also das Nicht-Ich **selbst** zur Form des Ichs zu erheben; das praktische strebt nach reiner Einheit, mit **Ausschließung** alles Nicht-Ichs — beide nur insofern, als das absolute Ich absolute Causalität und reine Identität hat. Das letzte Princip der Philosophie kann also schlechterdings nichts außer dem absoluten Ich liegendes, es kann weder Erscheinung noch Ding an sich seyn.

Das absolute Ich ist keine Erscheinung; denn dem widerspricht schon der Begriff des Absoluten; es ist aber weder Erscheinung noch Ding an sich, weil es **überhaupt** kein **Ding**, sondern schlechthin Ich, und bloßes Ich ist, das alles Nicht-Ich ausschließt.

Der letzte Punkt, an dem unser ganzes Wissen und die ganze Reihe des Bedingten hängt, muß schlechterdings durch nichts weiter bedingt seyn. Das Ganze unsers Wissens hat keine Haltung, wenn es nicht durch irgend etwas gehalten wird, das sich durch eigene Kraft trägt, und dieß ist nichts, als das durch Freiheit Wirkliche. Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist — **Freiheit!**

§. 7.

Wir haben das Ich bis jetzt bloß als dasjenige bestimmt, was für sich **selbst** schlechterdings nicht **Objekt**, und für etwas außer ihm weder Objekt noch Nichtobjekt, d. h. **gar nichts** seyn kann, was also seine Realität nicht, wie die Objekte, durch etwas außer seiner Sphäre liegendes, sondern einzig und allein **durch sich selbst** erhält. Dieser Begriff des Ichs ist auch der einzige, wodurch es als das Absolute bezeichnet wird, und unsere ganze weitere Untersuchung ist nun nichts mehr als bloße Entwickelung desselben.

Ist das Ich nicht sich selbst gleich, ist seine Urform nicht die Form reiner Identität, so ist eben dadurch wieder alles aufgehoben, was wir bisher gewonnen zu haben schienen. Denn das Ich ist, nur **weil** es ist. Wäre es also nicht reine Identität, d. h. schlechthin nur das, was es ist, so könnte es auch nicht **durch sich selbst** gesetzt seyn, d. h. es könnte seyn, auch, weil es das ist, was es **nicht** ist. Das Ich aber ist entweder gar nicht, oder nur durch sich selbst. Also muß die Urform des Ichs reine Identität seyn.

Nur das, was durch sich selbst ist, gibt sich selbst die Form der Identität, denn nur das, was schlechthin ist, weil es ist, ist seinem Seyn selbst nach durch Identität, d. h. durch sich selbst, bedingt; da hingegen die Existenz jedes andern Existirenden nicht bloß durch seine Identität, sondern durch etwas außer derselben bestimmt ist. Gäbe es aber nicht etwas, das nur durch sich selbst ist, dessen Identität einzige Bedingung seines Seyns ist, so wäre auch überall nichts identisch mit sich selbst; denn nur das, was durch seine Identität ist, kann allem andern, was ist, Identität verleihen; nur in einem Absoluten, durch sein Seyn selbst als identisch Gesetzten, kann alles, was ist, zur Einheit seines Wesens kommen. Wie sollte überhaupt etwas gesetzt werden, wenn alles Setzbare wandelbar wäre, und nichts Unbedingtes, Unwandelbares anerkannt würde, in welchem und durch welches alles Setzbare Bestand und Unwandelbarkeit erhielte; was sollte es heißen, etwas setzen, wenn alles Setzen, alles Daseyn, alle Wirklichkeit unaufhörlich fort sich ins Unendliche zerstreute, und nicht ein gemeinsamer Punkt der Einheit und der Beharrlichkeit wäre, der nicht wieder durch irgend etwas anderes, sondern nur durch sich selbst, durch sein bloßes Seyn absolute Identität erhalten hätte, um alle Strahlen des Daseyns im Centrum seiner Identität zu sammeln, und alles, was gesetzt ist, im Kreise seiner Macht zusammenzuhalten.

Nur das Ich also ist es, das allem, was ist, Einheit und Beharrlichkeit verleiht; alle Identität kommt nur dem im Ich Gesetzten, und diesem nur insofern zu, als es im Ich gesetzt ist.

Mithin wird selbst alle Form der Identität (A=A) erst durch das absolute Ich begründet. Ginge diese Form (A=A) dem Ich selbst voran, so könnte A nicht das im Ich, sondern nur das außer dem Ich Gesetzte ausdrücken, mithin würde jene Form zur Form der Objekte, als solcher, und selbst das Ich würde unter ihr, als ein durch sie bestimmtes Objekt, stehen. Das Ich wäre nicht das Absolute, sondern bedingt, und als einzelne Unterart dem Gattungsbegriff der Objekte (den Modifikationen des allein identisch absoluten Nicht-Ichs) untergeordnet.

Da das Ich seinem Wesen selbst nach, durch sein bloßes Seyn,

als absolute Identität gesetzt ist, so ist es gleichviel, ob der oberste Grundsatz so ausgedrückt wird:

Ich bin ich, oder: Ich bin!

§. 8.

Das Ich läßt sich anders nicht, als bloß insofern es unbedingt ist, bestimmen, denn es ist bloß durch seine Unbedingtheit, bloß dadurch, daß es schlechterdings nicht zum Ding werden kann, Ich. Es ist also erschöpft, wenn seine Unbedingtheit erschöpft ist. Denn, da es bloß durch seine Unbedingtheit ist, so würde es eben dadurch aufgehoben, wenn irgend ein von ihm denkbares Prädikat anders als durch seine Unbedingtheit denkbar wäre, also dieser entweder widerspräche, oder noch irgend etwas Höheres, in dem sie beide, das Unbedingte und das vorausgesetzte Prädikat, vereinigt wären, voraussetzte.

Das Wesen des Ichs ist Freiheit, d. h. es ist nicht anders denkbar, denn nur insofern es aus absoluter Selbstmacht sich, nicht als irgend Etwas, sondern als bloßes Ich setzt. Diese Freiheit läßt sich positiv bestimmen, denn wir wollen keinem Ding an sich, sondern dem reinen, durch sich selbst gesetzten, sich allein gegenwärtigen, alles Nicht-Ich ausschließenden Ich Freiheit zuschreiben. Dem Ich kommt keine objektive Freiheit zu, weil es gar kein Objekt ist; sowie wir das Ich als Objekt bestimmen wollen, zieht es sich in die beschränkteste Sphäre und unter die Bedingungen der Wechselbestimmung zurück — seine Freiheit und Selbständigkeit verschwindet. Objekt ist nur durch Objekt, und nur insofern, als es an Bedingungen gefesselt ist, möglich — Freiheit ist nur durch sich selbst, und umfaßt das Unendliche.

Wir sind also in Ansehung objektiver Freiheit nicht unwissender, als wir es in Rücksicht auf jeden Begriff sind, der sich selbst widerspricht. Unfähigkeit aber, einen Widerspruch zu denken, ist keine Unwissenheit. Jene Freiheit des Ichs läßt sich also auch positiv bestimmen. Sie ist für das Ich nichts mehr und nichts weniger, als unbedingtes Setzen aller Realität in sich selbst durch absolute Selbstmacht. — Negativ bestimmbar ist sie als gänzliche Unabhängigkeit, ja sogar als gänzliche Unverträglichkeit mit allem Nicht-Ich.

Ihr verlangt, daß ihr euch dieser Freiheit bewußt seyd? Aber bedenkt ihr auch, daß erst durch sie all' euer Bewußtseyn möglich ist, und daß die Bedingung nicht im Bedingten enthalten seyn kann? Bedenkt ihr überhaupt, daß das Ich, insofern es im Bewußtseyn vorkommt, nicht mehr reines absolutes Ich ist, daß es für das absolute Ich überall kein Objekt geben, und daß es also noch viel weniger selbst Objekt werden kann? — Selbstbewußtseyn setzt die Gefahr voraus, das Ich zu verlieren. Es ist kein freier Akt des Unwandelbaren, sondern ein abgedrungenes Streben des wandelbaren Ichs, das, durch Nicht-Ich bedingt, seine Identität zu retten und im fortreißenden Strom des Wechsels sich selbst wieder zu ergreifen strebt[1]; (oder fühlt ihr euch

[1] Der Charakter der Endlichkeit ist, nichts setzen zu können, ohne zugleich entgegenzusetzen. Diese Form der Entgegensetzung ist ursprünglich bestimmt durch die Entgegensetzung des Nicht-Ichs. Es ist nämlich dem endlichen Ich nothwendig, indem es sich als sich selbst absolut gleich setzt, zugleich alles Nicht-Ich sich entgegenzusetzen, was nicht möglich ist, ohne das Nicht-Ich selbst zu setzen. Das unendliche Ich würde alles Entgegengesetzte ausschließen, ohne es sich entgegenzusetzen: es würde überhaupt alles sich schlechthin gleich setzen, also, wo es setzt, nichts als seine Realität setzen; es würde also in ihm auch kein Streben vorhanden seyn, seine Identität zu retten, also keine Synthesis des Mannigfaltigen, keine Einheit des Bewußtseyns u. s. w. Das empirische Ich ist daher nur durch die ursprüngliche Entgegensetzung bestimmt, also außer dieser schlechterdings nichts. Es verdankt also auch seine Realität, als empirisches Ich, nicht sich selbst, sondern einzig und allein seiner Einschränkung durch ein Nicht-Ich. Es kündigt sich nicht durch das bloße: Ich bin, sondern durch das: Ich denke, an, d. h. es ist nicht durch sein bloßes Seyn, sondern dadurch, daß es Etwas, daß es Objekte denkt. Um nämlich die ursprüngliche Identität des Ichs zu retten, muß die Vorstellung des identischen Ichs alle anderen Vorstellungen begleiten, um so die Vielheit derselben in Bezug auf Einheit denken zu können. Das empirische Ich existirt also nur durch und in Bezug auf die Einheit der Vorstellungen, hat also außer dieser schlechterdings keine Realität in sich selbst, sondern verschwindet, sowie man Objekte überhaupt und die Einheit seiner Synthesis aufhebt. Seine Realität, als empirisches Ich, ist ihm also durch etwas außer ihm Gesetztes, durch Objekte bestimmt, sein Seyn wird ihm nicht schlechthin, sondern durch objektive Formen — als ein Daseyn — bestimmt. Jedoch ist es selbst nur in dem unendlichen Ich, und durch dasselbe; denn bloße Objekte könnten niemals die Vorstellung von Ich, als einem Princip ihrer Einheit, hervorbringen.

wirklich frei beim Selbstbewußtseyn?). Aber jenes Streben des empirischen Ichs, und das daraus hervorgehende Bewußtseyn wäre selbst ohne Freiheit des absoluten Ichs nicht möglich, und die absolute Freiheit ist als Bedingung der Vorstellung ebenso nothwendig, wie als Bedingung der Handlung. Denn euer empirisches Ich würde niemals streben, seine Identität zu retten, wenn nicht das absolute ursprünglich durch sich selbst aus absoluter Macht als reine Identität gesetzt wäre.

Wollt ihr diese Freiheit als eine objektive erreichen, so schlägt euch dieß immer fehl, ihr mögt sie dadurch begreifen oder widerlegen wollen; denn eben darin besteht sie, daß sie alles Nicht-Ich schlechthin ausschließt.

Das Ich kann durch keinen bloßen Begriff gegeben seyn. Denn Begriffe sind nur in der Sphäre des Bedingten, nur von Objekten möglich. Wäre das Ich ein Begriff, so müßt' es etwas Höheres geben, in dem er seine Einheit — etwas Niedereres, in dem er seine Vielheit erhalten hätte, kurz: das Ich wäre durchgängig bedingt. Mithin kann das Ich nur in einer Anschauung bestimmt seyn. Aber das Ich ist nur dadurch Ich, daß es niemals Objekt werden kann, mithin kann es in keiner sinnlichen Anschauung, also nur in einer solchen, die gar kein Objekt anschaut, gar nicht sinnlich ist, d. h. in einer intellektualen Anschauung bestimmbar seyn. — Wo Objekt ist, da ist sinnliche Anschauung, und umgekehrt. Wo also kein Objekt ist, d. i. im absoluten Ich, da ist keine sinnliche Anschauung, also entweder gar keine, oder intellektuale Anschauung. Das Ich also ist für sich selbst als bloßes Ich in intellektualer Anschauung bestimmt.

Ich weiß es recht gut, daß Kant alle intellektuale Anschauung geleugnet hat; aber ich weiß auch, wo er dieß gethan hat, in einer Untersuchung, die das absolute Ich überall nur voraussetzt, und aus vorausgesetzten höhern Principien nur das empirisch-bedingte Ich, und das Nicht-Ich in der Synthesis mit dem Ich, bestimmt. Ich weiß es ebenso, daß diese intellektuale Anschauung, sobald man sie der sinnlichen verähnlichen will, durchaus unbegreiflich seyn muß, daß sie überdieß ebensowenig als die absolute Freiheit im Bewußtseyn vorkommen kann, da Bewußtseyn Objekt voraussetzt, intellektuale Anschauung aber

nur dadurch möglich ist, daß sie gar kein Objekt hat. Der Versuch also, sie aus dem Bewußtseyn zu widerlegen, muß ebenso sicher fehlschlagen, als der Versuch, ihr durch dasselbe objektive Realität zu geben, was nichts anderes hieße, als sie schlechterdings aufheben.

Das Ich ist nur durch seine Freiheit, mithin muß alles, was wir vom reinen Ich aussagen, durch seine Freiheit bestimmt seyn.

§. 9.

Das Ich ist schlechthin Einheit. Denn, wäre es Vielheit, so wäre es nicht durch sein bloßes Seyn, sondern durch die Wirklichkeit seiner Theile. Es wäre bedingt nicht bloß durch sich selbst, durch sein bloßes Seyn (d. h. es wäre gar nicht), sondern es wäre bedingt durch alle einzelnen Theile der Vielheit, weil, wofern einer derselben aufgehoben würde, es eben dadurch selbst (in seiner Vollendung) aufgehoben wäre. Aber dies widerspricht dem Begriff seiner Freiheit, mithin (§. 8) kann das Ich keine Vielheit enthalten, es muß schlechthin Einheit — nichts als Ich schlechthin seyn.

Wo Unbedingtheit, durch Freiheit bestimmt, ist, da ist Ich. Das Ich ist also schlechthin Eines. Denn sollte es mehrere Ich, sollte es ein Ich außer dem Ich geben, so müßten diese verschiedenen Ich durch irgend etwas unterschieden werden. Allein das Ich ist bloß durch sich selbst bedingt, und nur in intellektualer Anschauung bestimmbar, es muß sich also selbst schlechthin gleich (gar nicht durch Zahl bestimmbar) seyn; mithin fiele das Ich außer dem Ich mit diesem zusammen, wäre gar nicht von ihm unterscheidbar. Also kann das Ich schlechterdings nur Eines seyn. (Wäre das Ich nicht Eines, so läge der Grund, warum mehrere Ich wären, nicht im Wesen des Ichs selbst, denn dieses ist gar nicht als Objekt bestimmbar (§. 7) — also außer dem Ich, was nichts anderes hieße, als das Ich selbst aufheben (das.). — Das reine Ich ist überall dasselbe, Ich überall = Ich. Wo sich ein Attribut des Ichs findet, da ist Ich. Denn die Attribute des Ichs können nicht voneinander verschieden seyn, da sie alle durch dieselbe Unbedingtheit bestimmt (alle unendlich) sind. Denn sie wären als verschieden voneinander bestimmt, entweder durch ihren bloßen Begriff,

was unmöglich ist, da das Ich absolute Einheit ist, oder durch irgend etwas außer ihnen, wodurch sie ihre Unbedingtheit verlören, was abermals ungereimt ist; das Ich ist überall Ich, es füllt, wenn man so sagen darf, die ganze Unendlichkeit.

Diejenigen, die von keinem Ich als dem empirischen wissen (das doch ohne Voraussetzung des reinen Ichs schlechterdings unbegreiflich ist), die sich noch nie zur intellektualen Anschauung ihres Selbsts erhoben haben, müssen diesen Satz, daß das Ich nur Eines sey, freilich ungereimt finden. Denn, daß das empirische Ich Vielheit sey, muß die vollendete Wissenschaft selbst beweisen. (Denket euch eine unendliche Sphäre [eine unendliche Sphäre ist nothwendig nur Eine], in dieser endliche Sphären, so viel ihr wollt. Diese aber sind selbst nur in der Einen unendlichen möglich; zernichtet jene, so ist nur Eine Sphäre). Jenen scheint es daher nach ihrer bisherigen Gewohnheit, bloß das empirische Ich zu denken, nothwendig, daß es mehrere Ich gebe, die wechselseitig füreinander Ich und Nicht=Ich seyen, ohne zu bedenken, daß ein reines Ich nur durch Einheit seines Wesens denkbar sey.

Ebensowenig werden sich diese Anhänger des empirischen Ichs den Begriff von reiner absoluter Einheit (unitas) denken können, weil sie, wo von absoluter Einheit die Rede ist, schlechterdings nur an empirische, abgeleitete Einheit (des durch das Schema von Zahl versinnlichten Verstandesbegriffs) denken können.

Dem Ich kommt Einheit im empirischen Sinne (unicitas) so wenig zu, als Vielheit. Es ist ganz außer der Sphäre der Bestimmung dieses Begriffs; es ist nicht — eines, nicht — vieles im empirischen Sinne, d. h. beides widerspricht seinem Begriff, sein Begriff liegt nicht nur außerhalb aller Bestimmbarkeit durch diese beiden Begriffe, sondern selbst in einer ganz entgegengesetzten Sphäre. — Wo von numerischer Einheit die Rede ist, setzt man irgend etwas voraus, in Bezug auf welches das numerisch Einzige als solches gedacht wird; man setzt einen Gattungs=Begriff voraus, unter dem es als das Einzige seiner Art begriffen ist, wobei aber doch die (reale und logische)

Möglichkeit übrig bleibt, daß es nicht das einzige wäre, d. h. es ist nur seinem Daseyn, nicht seinem Wesen nach Eines. Allein das Ich ist gerade nicht seinem Daseyn (was ihm gar nicht zukömmt), sondern seinem bloßen, reinen Seyn nach schlechthin Eines; auch kann es überall nicht in Bezug auf etwas Höheres gedacht werden, es kann unter keinem Gattungsbegriff stehen. — Begriff überhaupt ist etwas, das Vielheit in Einheit zusammenfaßt: das Ich kann also kein Begriff seyn, weder ein reiner, noch ein abstrahirter, denn es ist weder zusammenfassende, noch zusammengefaßte, sondern absolute Einheit. Es ist also weder Gattung, noch Art, noch Individuum. Denn Gattung, Art und Individuum sind nur in Bezug auf Vielheit denkbar. Wer das Ich für einen Begriff halten, oder von ihm numerische Einheit oder Vielheit aussagen kann, weiß nichts vom Ich. Wer es in einen demonstrirbaren Begriff verwandeln will, der muß es nicht mehr für das Unbedingte halten. Denn das Absolute kann nimmer vermittelt werden, also nimmer ins Gebiet erweisbarer Begriffe fallen. Denn alles Demonstrirbare setzt etwas schon demonstrirtes, oder das höchste nicht mehr Demonstrirbare voraus. Wer also das Absolute demonstriren will, hebt es eben dadurch auf, und mit ihm alle Freiheit, alle absolute Identität u. s. w.

Anmerkung. Man könnte die Sache auch wohl umkehren. „Eben weil das Ich nichts Allgemeines ist, kann es nicht Princip der Philosophie werden".

Soll die Philosophie vom Unbedingten ausgehen, was wir jetzt voraussetzen, so kann sie von nichts Allgemeinem ausgehen. Denn das Allgemeine ist bedingt durch das Einzelne, und ist nur in Bezug auf bedingtes (empirisches) Wissen überhaupt möglich. Deßwegen auch das consequenteste System des Dogmatismus, das Spinozistische, sich gegen nichts stärker erklärt, als dagegen, daß man die einige, absolute Substanz für ein Ens rationis, für einen abstrakten Begriff halte. Spinoza setzt das Unbedingte ins absolute Nicht-Ich, nicht aber in einen abstrakten Begriff, oder in die Idee der Welt, ebensowenig in ein einzelnes existirendes Ding; vielmehr erklärt er sich mit einer Art von Heftigkeit

— wenn man anders diesen Ausdruck von einem Spinoza gebrauchen darf — dagegen [1], und erklärt, daß, wer Gott im empirischen Sinne Einen nenne, oder für ein bloßes Abstraktum halte, keine Ahnung von seinem Wesen habe. Freilich begreift man nicht, wie das Nicht-Ich außer aller numerischer Bestimmung liegen soll, aber im Grunde setzte Spinoza das Unbedingte nicht ins Nicht-Ich, er hatte das Nicht-Ich selbst zum Ich gemacht, indem er es zum Absoluten erhoben hatte.

Leibniz soll vom Gattungsbegriffe des Dings überhaupt ausgegangen seyn: es käme darauf an, die Sache genauer zu untersuchen, wozu hier der Ort nicht ist. Aber gewiß ist es, daß seine Schüler von diesem Begriff ausgingen, und dadurch ein System des unvollendeten Dogmatismus begründeten.

[1] Siehe einige Stellen bei Jacobi über Spinozas Lehre S. 179 ff. Noch gehören zu diesen mehrere andere, vorzüglich Eth. L. II, Prop. XL. Schol. und S. 467 seiner Briefe. Hier sagt er: „Cum multa sint, quae nequaquam in *imaginatione,* sed solo *intellectu* assequi possumus, qualia sunt *Substantia, Aeternitas* et al. si quis talia ejusmodi notionibus, quae duntaxat auxilia *imaginationis* sunt, explicare conatur, nihilo plus agit, *quam si det operam, ut sua imaginatione insaniat*“. Man muß, um diese Stelle zu verstehen, wissen, daß er die abstrahirten Begriffe für bloße Produkte der Einbildungskraft hielt. Die transscendentalen Ausdrücke (so nennt er die Ausdrücke Ens, Res u. s. w.), sagt er, entstehen daher, daß der Körper nur einer gewissen bestimmten Quantität von Eindrücken fähig ist, und also, wenn er mit allzu vielen überhäuft wird, die Seele sie nicht anders als verworren, und ohne alle Unterscheidung — alle zusammen unter Einem Attribut — imaginiren kann. Ebenso erklärt er die Allgemeinbegriffe, z. B. Mensch, Thier u. s. w. — Man vergleiche die angegebene Stelle der Ethik, und insbesondere auch seine Abh. de intellectus Emendatione, in den Opp. posth. — Die niedrigste Stufe der Erkenntniß ist ihm bloße Imagination der einzelnen Dinge, die höchste — reine intellektuale Anschauung der unendlichen Attribute der absoluten Substanz, und die dadurch entstehende adäquate Erkenntniß des Wesens der Dinge. Dieß ist der höchste Punkt seines Systems. Bloße verworrene Imagination ist ihm Quelle alles Irrthums, intellectuale Anschauung Gottes Quelle aller Wahrheit und Vollkommenheit im ausgedehntesten Sinn des Worts. — „Quid, sagt er im zweiten Buch seiner Ethik Prop. XLIII. Schol., quid idea vera clarius et certius dari potest, quod norma sit veritatis? Sane, sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, ita veritas norma sui et falsi est“. — Was geht über die stille Wonne dieser Worte, das Ἓν καὶ πᾶν unsers besseren Lebens?

(Frage: Wie lassen sich jetzt die Monaden erklären, und die prästabilirte Harmonie? — Wie die theoretische Vernunft dem Kriticismus zufolge damit endet, daß das Ich = Nicht-Ich wird, so muß sie umgekehrt dem Dogmatismus zufolge damit enden, daß Nicht-Ich = Ich wird. Die praktische Vernunft muß dem Kriticismus zufolge auf Wiederherstellung des absoluten Ichs, dem Dogmatismus zufolge auf Wiederherstellung des absoluten Nicht-Ichs gehen. Es wäre interessant, ein consequentes System des Dogmatismus zu entwerfen. Vielleicht geschieht es noch).

.... „Das höchste Verdienst des philosophischen Forschers ist nicht, abstrakte Begriffe aufzustellen, und aus ihnen Systeme herauszuspinnen. Sein letzter Zweck ist reines absolutes Seyn; sein größtes Verdienst das, was sich nimmer auf Begriffe bringen, erklären, entwickeln läßt — kurz, das Unauflösliche, das Unmittelbare, das Einfache — zu enthüllen und zu offenbaren“....

§. 10.

Das Ich enthält alles Seyn, alle Realität. Sollte es eine Realität außerhalb des Ichs geben, so würde sie mit der im Ich gesetzten entweder übereinstimmen oder nicht. Nun ist alle Realität des Ichs bestimmt durch seine Unbedingtheit; es hat keine Realität, als insofern es unbedingt gesetzt ist. Gäbe es also eine Realität außer dem Ich, die mit der Realität im Ich übereinstimmte, so müßte diese Realität gleichfalls Unbedingtheit haben. Nun erhält aber das Ich alle seine Realität nur durch Unbedingtheit, mithin müßte Eine Realität des Ichs, die außer ihm gesetzt wäre, zugleich alle Realität desselben enthalten, d. h. es würde ein Ich außer dem Ich geben, was (§. 9) ungereimt ist. — Würde aber jene Realität außer dem Ich seiner Realität widerstreiten, so würde durch das Setzen jener eine Realität im Ich, und, da das Ich schlechthin Einheit ist, das Ich selbst mit aufgehoben, was ungereimt ist. (Wir sprechen vom absoluten Ich. Dieses soll Inbegriff aller Realität seyn, und alle Realität soll ihm

gleich gesetzt, d. h. *seine* Realität seyn. Es soll die Data, die absolute Materie der Bestimmung alles Seyns, aller möglichen Realität enthalten). Will man Einwürfe anticipiren, so müssen wir auch Antworten anticipiren. Unser Satz nämlich wäre freilich sehr bald widerlegt, wenn entweder ein *vor* allem Ich gesetztes Nicht-Ich denkbar, oder das dem Ich ursprünglich und schlechthin *entgegengesetzte* Nicht-Ich *als* absolutes Nicht-Ich *realisirbar*, kurz, wenn die Realität der Dinge an sich in der bisherigen Philosophie beweisbar wäre; denn alsdann würde alle ursprüngliche Realität ins absolute Nicht-Ich fallen.

Ding an sich nämlich wäre entweder das *vor* allem Ich *gesetzte* Nicht-Ich; allein es ist schon bewiesen, daß ein *vor* allem Ich *gesetztes* Nicht-Ich schlechterdings *keine* Realität habe, ja nicht einmal denkbar seyn könne, weil es sich nicht, wie das Ich selbst, realisirt, und nur in der *Entgegensetzung* gegen das Ich, und zwar nicht gegen das *bedingte* (denn dieses ist nur Correlatum des Objekts), sondern gegen das *absolute* Ich gedenkbar ist.

Oder wäre das Ding an sich das dem Ich in seiner Endlichkeit *schlechthin entgegengesetzte* Nicht-Ich in seiner *bloßen Entgegensetzung*. Nun ist es zwar richtig, daß das Nicht-Ich ursprünglich dem Ich *schlechthin*, und bloß als solches, entgegengesetzt wird [1], weßwegen auch das ursprüngliche Nicht-Ich kein bloß empirischer, abstrahirter

[1] Insofern das Nicht-Ich dem Ich ursprünglich entgegengesetzt wird, setzt es das Ich nothwendig voraus. Aber die *Entgegensetzung* selbst geschieht *schlechthin*, so gut als das *Setzen* des *Ichs*: eben deßwegen aber ist das der Realität *schlechthin Entgegengesetzte* nothwendig absolute *Negation*. Daß das Ich sich ein Nicht-Ich entgegengesetzt, dafür läßt sich so wenig weiter ein Grund angeben, als davon, daß es sich selbst schlechthin setzt, ja eins schließt unmittelbar das andere ein. Das Setzen des Ich ist absolutes Entgegensetzen, d. h. Negiren dessen, was Nicht = Ich ist. Aber ursprünglich kann *überhaupt* nichts, noch viel weniger aber etwas *schlechthin entgegengesetzt* werden, wie doch geschieht, ohne daß zuvor etwas *schlechthin gesetzt* ist. — Der zweite Grundsatz der Wissenschaft, der das Nicht-Ich dem Ich schlechthin entgegensetzt, erhält *insofern* seinen *Inhalt* (das Entgegen*gesetzte*) *schlechthin*, seine Form aber (das Entgegen*setzen* selbst) ist nur durch den ersten Grundsatz bestimmbar. — Der zweite Grundsatz soll aber nicht aus dem ersten *analytisch* hergeleitet werden, denn aus dem absoluten Ich kann kein Nicht-Ich hervorgehen, vielmehr findet

Begriff seyn kann (denn um einen solchen Begriff in der Erfahrung zu finden, müßte Erfahrung selbst, d. h. das Daseyn eines Nicht-Ichs, vorausgesetzt werden), ebensowenig ein allgemeiner Begriff a priori (denn es ist zwar nicht schlechthin gesetzt, aber schlechthin entgegengesetzt, muß also, als ein Entgegengesetztes, in der Qualität seines Entgegengesetztseyns ebenso absolut (entgegengesetzt) seyn, als das Ich gesetzt ist). Dieses ursprüngliche Entgegensetzen des Nicht-Ichs schlechthin kann es auch allein möglich gemacht haben, sich ein absolutes Nicht-Ich vor allem Ich einzubilden. Denn, obgleich der Dogmatismus sich anstellt, als ob er im Stande wäre, ein Nicht-Ich vor allem Ich, nicht entgegengesetzt, sondern schlechthin gesetzt zu denken, so wäre ihm doch selbst das bloße Denken eines absolut-gesetzten Nicht-Ichs unmöglich gewesen, hätte ihm nicht das absolut-entgegengesetzte vorgeschwebt, dem er dann überdieß noch unvermerkt diejenige Realität lieh, die nicht dem schlechthin entgegengesetzten, sondern dem im Ich gesetzten Nicht-Ich zukömmt.

Jenes schlechthin entgegengesetzte Nicht-Ich nämlich ist zwar nicht schlechterdings undenkbar, wie das schlechthin (d. i. vor allem Ich) gesetzte Nicht-Ich, aber es hat als solches schlechterdings keine, auch nicht einmal denkbare, Realität. Denn es ist eben deßwegen, weil es dem Ich schlechthin entgegengesetzt ist, nur als bloße Negation, als absolutes Nichts gesetzt, von dem sich also auch nichts, schlechterdings nichts, als seine bloße Entgegensetzung gegen alle Realität aussagen läßt. Sowie wir ihm Realität mittheilen wollen, versetzen wir es aus der bloßen Sphäre des absoluten Entgegensetzens in die Sphäre des Bedingten, im Ich Gesetzten. Entweder ist es nämlich dem Ich schlechthin entgegengesetzt, also absolutes Nicht-Ich, d. h. absolutes Nichts, oder es wird zum Etwas, zum Ding, d. i. es wird nicht

ein Progressus von Thesis zu Antithesis, und von da zu Synthesis statt. Es wäre freilich nicht zu begreifen, wie die gesammte Wissenschaft auf einen Grundsatz gegründet werden könnte, wenn man annähme, daß sie in demselben gleichsam eingeschachtelt wäre; allein dieß hat auch, soviel ich weiß, kein Philosoph behauptet.

mehr schlechthin entgegengesetzt, sondern bedingt, ins Ich gesetzt, d. h. es hört auf, Ding an sich zu seyn.

Will man also das dem Ich ursprünglich und schlechthin entgegengesetzte Nicht-Ich Ding an sich nennen, so geht das recht gut an, sobald man nur unter Ding an sich absolute Negation aller Realität versteht; will man ihm aber als schlechthin entgegengesetztem Nicht-Ich Realität beilegen, so ist dieß nur durch eine Täuschung der empirischen Einbildungskraft möglich, die ihm diejenige Realität leiht, die dem Nicht-Ich nur in der Qualität seines Gesetztseyns im Ich zukömmt. Da nämlich dem ursprünglich entgegengesetzten Nicht-Ich schlechterdings keine Realität, sondern bloße Negation, weder reines noch empirisches Seyn, sondern gar kein Seyn (absolutes Nichtseyn) zukömmt, so muß es, wenn es Realität bekommen soll, dem Ich nicht schlechthin entgegen, sondern in ihm selbst gesetzt seyn. Insofern nämlich das Ich sich ursprünglich ein Nicht-Ich entgegensetzt (dasselbe nicht bloß ausschließt, wie das absolute Ich), setzt es sich selbst als aufgehoben. Da es aber zugleich sich selbst schlechthin setzen soll, so setzt es hinwiederum das Nicht-Ich als schlechthin aufgehoben = o. Setzt es also das Nicht-Ich schlechthin, so hebt es sich auf, setzt es sich schlechthin, so hebt es das Nicht-Ich auf — und doch sollten beide gesetzt seyn. Dieser Widerspruch ist nicht lösbar, als nur dadurch, daß das Ich sich das Nicht-Ich gleich setzt. Allein dem widerstrebt die Form des Nicht-Ichs. Mithin kann es dem Nicht-Ich nur Realität mittheilen, es kann das Nicht-Ich nur setzen als Realität, verbunden mit Negation. Das Nicht-Ich hat also so lange keine Realität, als es dem Ich nur entgegengesetzt, d. h. reines, absolutes Nicht-Ich ist; sobald ihm Realität mitgetheilt wird, muß es in den Inbegriff aller Realität, ins Ich, gesetzt werden, d. i. es muß aufhören, reines Nicht-Ich zu seyn. Um es nämlich in sich setzbar zu machen (was nothwendig ist, da es zwar dem Ich entgegen — aber doch gesetzt seyn soll), ist das Ich schlechthin genöthigt, ihm seine Form, die Form des Seyns und der Realität, der Unbedingtheit und der Einheit mitzutheilen. Dieser Form aber widerstrebt die Form des

ursprünglich entgegengesetzten Nicht-Ichs; mithin ist die Uebertragung der Form des Ichs an das Nicht-Ich nur durch Synthesis beider möglich, und aus dieser übergetragenen Form des Ichs, der ursprünglichen Form des Nicht-Ichs, und der Synthesis dieser beiden entstehen die Kategorien, durch welche allein das ursprüngliche Nicht-Ich Realität erhält (vorstellbar wird), eben deßwegen aber aufhört, absolutes Nicht-Ich zu seyn.

Mithin ist die Idee von Ding an sich schlechterdings nicht, weder durch ein vor allem Ich gesetztes, noch durch das dem Ich ursprünglich entgegengesetzte Nicht-Ich zu realisiren. Aber ebenso leicht könnte der Satz, daß im Ich alle Realität enthalten sey, umgestoßen werden, wenn die theoretische Idee eines objektiven, außer dem Ich vorhandenen Inbegriffs aller Realität realisirbar wäre. Wir räumen es ein, daß die höchste Synthesis, durch welche die theoretische Vernunft den Widerstreit zwischen Ich und Nicht-Ich zu lösen versucht, irgend ein x ist, in welchem diese beide Realitäten, das Ich und das im Ich gesetzte Nicht-Ich, als einem Inbegriff aller Realität, vereinigt werden sollen, daß demnach dieses x als etwas außer dem Ich, also = Nicht-Ich, aber ebensowohl als etwas außer dem Nicht-Ich, also = Ich, bestimmt ist, kurz, daß die theoretische Vernunft sich genöthigt sieht, zu einem absoluten Inbegriff aller Realität = Ich = Nicht-Ich seine Zuflucht zu nehmen, und eben dadurch das absolute Ich als Inbegriff aller Realität aufzuheben.

Aber diese höchste Synthesis der theoretischen Vernunft, die anders nichts, als der letzte Versuch, den Widerstreit zwischen Ich und Nicht-Ich beizulegen, ist, wird für uns, obgleich sie die absolute Realität des absoluten Ichs geradezu aufzuheben scheint, doch zugleich selbst der vollgültigste Bürge derselben, weil das Ich niemals genöthigt seyn könnte, jenen Widerstreit durch die Idee eines objektiven Inbegriffs aller Realität beizulegen, wäre nicht dieser Widerstreit erst dadurch möglich geworden, daß das Ich ursprünglich und vor allem Nicht-Ich als Inbegriff aller Realität gesetzt ist. Denn wäre dieses nicht der Fall, so könnte das Nicht-Ich eine vom Ich unabhängige und mit der Realität des Ichs zugleich setzbare Realität haben, mithin gäbe es keinen

Widerstreit zwischen beiden, also wäre auch keine Synthesis und kein objektiver Inbegriff[1] widerstreitender Realität nothwendig. Ebenso wäre ohne jene Voraussetzung, daß das absolute Ich Inbegriff aller Realität sey, keine praktische Philosophie denkbar, deren Ende Ende alles Nicht-Ichs und Wiederherstellung des absoluten Ichs in seiner höchsten Identität, d. h. als Inbegriffs aller Realität, seyn muß[2].

[1] kein δοχεῖον (Zusatz der ersten Auflage).

[2] Man kann sich die Sache versinnlichen. — Das absolute Ich beschreibt eine unendliche Sphäre, die alle Realität befaßt. Dieser wird nun erst eine andere, gleichfalls unendliche Sphäre entgegengesetzt (nicht nur ausgeschlossen), die alle Negation befaßt (absolutes Nicht-Ich). Diese Sphäre ist also schlechthin = 0; jedoch erst dann, wann die absolute Sphäre der Realität schon beschrieben ist, und nur im Gegensatz gegen diese möglich. Denn absolute Negation bringt sich nicht selbst hervor, sondern ist nur im Gegensatz gegen absolute Realität bestimmbar. Eine unendliche Sphäre außer einer, vorher gesetzten, gleichfalls unendlichen, ist schon ein Widerspruch, und ihr Gesetztseyn außer dieser schließt es schon in sich, daß sie absolute Negation seyn muß. Denn wäre sie dieß nicht, so wäre sie nicht außer jener unendlichen Sphäre, sondern fiele mit ihr zusammen. Die absolute Sphäre des Nicht-Ichs also, wenn sie bloß schlechthin gesetzt würde, müßte das Ich ganz aufheben, denn eine unendliche Sphäre duldet keine andere außer ihr. Aber eben deßwegen müßte umgekehrt auch die Sphäre des Ichs die des Nicht-Ichs aufheben, wenn jene als unendlich gesetzt ist. Und doch sollen beide gesetzt seyn. Mithin bleibt zunächst nichts übrig, als ein Streben des Ichs, jene unendliche Sphäre des Nicht-Ichs in seine Sphäre zu ziehen, denn sie soll gesetzt werden, und Setzen überhaupt ist nur im Ich möglich. Allein dem widerstrebt die absolute Negation dieser Sphäre, mithin ist sie nur mit Negation in jener setzbar. Also wird die unendliche Sphäre der Negation, wenn sie in die unendliche Sphäre der Realität gesetzt werden soll, eine endliche Sphäre der Realität, d. h. sie ist nothwendig nur als Realität, mit Negation verbunden, in derselben setzbar. Dadurch entsteht also zugleich Einschränkung des Ichs; die Sphäre des Ichs wird zwar nicht ganz aufgehoben, aber es ist nothwendig, daß Negation, d. h. Schranke in sie gesetzt werde. Nun kann die endliche Sphäre streben, selbst die unendliche in sich zurückzuziehen und sich zum Mittelpunkt der gesammten Sphäre zu machen, von dem aus die Strahlen der Unendlichkeit so gut als die Schranken der Endlichkeit ausgehen, was sich widerspricht. Ist nur der Widerstreit zwischen Ich und Nicht-Ich in der höchst möglichen Synthesis (Ich = Nicht-Ich) ausgedrückt, so bleibt, um ihn zu lösen, nichts mehr übrig, als gänzliche Zerstörung der endlichen Sphäre, d. h. Erweiterung derselben bis zum Zusammenfallen mit der unendlichen (praktische Vernunft).

(Anmerkung in der ersten Auflage.)

§. 11.

Enthält das Ich alle Realität, so ist es unendlich. Denn wodurch anders sollte es begränzt werden, als entweder durch eine Realität außer ihm, was (§. 10) unmöglich ist, oder durch eine Negation außer ihm, was abermals unmöglich ist, ohne es selbst vorher als schlechthin nichtbegränzt zu setzen, da Negation als solche nur im Gegensatz gegen ein Absolutes bestimmbar ist, oder durch sich selbst, dann wäre es nicht schlechthin, sondern unter Bedingung einer Gränze gesetzt, was abermals unmöglich ist. — Das Ich muß schlechthin unendlich seyn. Wäre eines seiner Attribute endlich, so wäre es diesem Attribute zufolge selbst endlich, also zugleich unendlich und endlich. Demnach müssen auch alle Attribute des Ichs unendlich seyn. Denn das Ich ist nur durch das, was es ist, d. h. durch seine Attribute, unendlich. — Könnte man die Realität des Ichs in mehrere Theile zerlegen, so würden diese Theile entweder die Unendlichkeit der Realität beibehalten oder nicht. Im erstern Falle gäbe es ein Ich außer dem Ich (denn wo Unendlichkeit ist, da ist Ich), eine Unendlichkeit außer der Unendlichkeit, was ungereimt ist; im andern Falle könnte das Ich durch Theilung aufhören, d. h. es wäre nicht unendlich, es wäre nicht absolute Realität. Das Ich ist also untheilbar. Ist es untheilbar, so ist es auch unveränderlich. Denn da es durch nichts außer sich verändert werden kann (§. 8), so müßte es durch sich selbst verändert werden, also müßte ein Theil desselben den andern bestimmen, d. h. es wäre theilbar. Das Ich soll aber immer sich selbst gleich, und absolute außerhalb alles Wechsels gesetzte Einheit seyn.

§. 12.

Wenn Substanz das Unbedingte ist, so ist das Ich die einige Substanz. Denn gäbe es mehrere Substanzen, so gäbe es ein Ich außer dem Ich, was ungereimt ist. Demnach ist alles, was ist, im Ich, und außer dem Ich ist nichts. Denn das Ich enthält alle Realität (§. 8), und alles, was ist, ist durch Realität. Also ist alles im Ich. — Ohne Realität ist nichts, nun ist keine Realität außer dem

Ich, also ist nichts außer dem Ich. Ist das Ich die einzige Substanz, so ist alles, was ist, bloßes Accidens des Ichs.

Wir stehen an der Grenze alles Wissens, über welche hinaus alle Realität, alles Denken und Vorstellen verschwindet. Alles ist nur im Ich und für das Ich. Das Ich selbst ist nur für sich selbst. Um irgend etwas anders zu finden, müssen wir schon vorher etwas gefunden haben; zu einer objektiven Wahrheit gelangen wir nur durch eine andere Wahrheit — aber zum Ich nur durch das Ich, deßwegen, weil es nur insofern ist, als es nur für sich selbst, und für alles, was außer ihm ist, nichts, d. h. gar kein Objekt ist; denn es ist bloß, nicht insofern es gedacht wird, sondern insofern es sich selbst denkt.

Um Wahrheit zu finden, mußt du ein Princip aller Wahrheit haben: setze es so hoch als du willst, es muß doch im Lande der Wahrheit liegen, im Lande, das du erst suchen willst. Wenn du aber alle Wahrheit durch dich selbst hervorbringst, wenn der letzte Punkt, an dem alle Realität hängt, das Ich ist, und dieses nur durch sich selbst und für sich selbst ist, so ist alle Wahrheit und alle Realität dir unmittelbar gegenwärtig. Du beschreibst, indem du dich selbst als Ich setzst, zugleich die ganze Sphäre der Wahrheit, der Wahrheit, die nur durch dich und für dich Wahrheit ist. Alles ist nur im Ich und für das Ich. Im Ich hat die Philosophie ihr Ἓν καὶ πᾶν gefunden, nach dem sie bisher als dem höchsten Preise des Siegs gerungen hat[1].

Anmerkung. Ihr wollt mit eurem abgeleiteten Begriff von Substantialität des Nicht-Ichs die höchste des absoluten Ichs messen. Oder glaubt ihr, daß ihr den Urbegriff der Substantialität im Nicht-Ich gefunden habt?

Freilich hat die Philosophie schon längst einen Begriff von Substantialität des Nicht-Ichs aufgestellt. Um die unwandelbare Identität eures Ichs zu retten, müßt ihr nothwendig auch das Nicht-Ich, dessen

[1] Auf meinem Ich ruht alles Daseyn: mein Ich ist alles, in ihm und zu ihm ist alles, was ist: ich nehme mein Ich hinweg und alles, was ist, ist nichts. (Zusatz der ersten Auflage.)

Urform Vielheit ist, zur Identität erheben und dem Ich gleichsam assimiliren. Damit es nicht als Nicht-Ich, d. h. als Vielheit, mit eurem Ich zusammenfalle, setzt es eure Einbildungskraft in den Raum; damit aber euer Ich, indem es, um die Synthesis zu vollbringen, die Vielheit aufnimmt, nicht ganz zerstreut werde, setzt ihr die Vielheit selbst in Wechsel (Succession), und für jeden Punkt des Wechsels wieder dasselbe, durch ein identisches Streben bestimmte, Subjekt; so erhaltet ihr vermittelst der Synthesis selbst und der mit der Synthesis zugleich hervorgebrachten Formen des Raums und der Zeit ein in Raum und Zeit bei allem Wechsel beharrendes Objekt — eine übergetragene (gleichsam geliehene) Substantialität, die aber eben deßwegen nicht begreiflich ist, ohne eine ursprüngliche, nicht übergetragene, Substantialität des absoluten Ichs vorauszusetzen, deren Begriff auch allein der kritischen Philosophie möglich machte, den Ursprung der Kategorie der Substanz ins Reine zu bringen.

Spinoza war es, der vorher schon jenen Urbegriff der Substantialität in seiner ganzen Reinheit gedacht hatte. Er erkannte, daß ursprünglich allem Daseyn ein reines unwandelbares Urseyn, allem Entstehenden und Vergehenden etwas durch sich selbst Bestehendes zu Grunde liegen müßte, in welchem und durch welches erst alles, was Existenz hätte, zur Einheit des Daseyns gekommen wäre. Man bewies ihm nicht, daß diese unbedingte, unwandelbare Urform alles Seyns nur in einem Ich gedenkbar sey. Man hielt ihm den abstrahirten Begriff von Substantialität der Erscheinungen entgegen — (denn, solange der Urbegriff nicht entdeckt war, war der abgeleitete, übergetragene, obgleich vor aller Erfahrung, doch nur in Bezug auf sie mögliche Begriff von Substantialität der Erscheinungen ein bloß abstrahirter Begriff) — als ob Spinoza diesen nicht recht gut gekannt und unzähligemal erklärt gehabt hätte, daß es ihm nicht um das in Zeit und Wechsel Beharrende, sondern um das außer aller Zeit unter der Urform der Unwandelbarkeit Gesetzte zu thun sey, daß jener abgeleitete Begriff selbst ohne den Urbegriff keinen Sinn und keine Realität habe u. s. w. Man suchte also, das Unbedingte durchs Bedingte zu widerlegen. Der Erfolg ist bekannt.

§. 13.

Wenn außer dem Ich nichts ist, so muß das Ich alles in sich, d. h. sich gleich setzen. Alles, was es setzt, muß nichts, als seine eigene Realität in ihrer ganzen Unendlichkeit seyn. Das absolute Ich kann sich zu nichts bestimmen, als überall unendliche Realität, d. h. sich selbst zu setzen.

Wollen wir das Setzende, weil wir kein anderes Wort haben, Ursache, und eine Ursache, die nichts außer sich, alles in sich selbst, sich gleich setzt, immanente Ursache nennen, so ist das Ich immanente Ursache alles dessen, was ist. Was also ist, ist nur dadurch, daß es Realität hat. Sein Wesen (Essentia) ist Realität, denn es verdankt sein Seyn (Esse) nur der unendlichen Realität; es ist nur insofern, als die Urquelle aller Realität ihm Realität mitgetheilt hat. Das Ich ist also nicht nur Ursache des Seyns, sondern auch des Wesens alles dessen, was ist. Denn alles, was ist, ist nur durch das, was es ist, d. i. durch sein Wesen, durch seine Realität, und Realität ist nur im Ich. (Wer alle diese Sätze mit Sätzen widerlegen will, auf die wir selbst späterhin kommen müssen, mag es immerhin thun. Er wird aber finden, daß er sich die Mühe hätte ersparen können, und daß der Widerspruch, der die hier aufgestellten Sätze erwartet, gerade Problem der ganzen Philosophie ist. Doch wird er einräumen, daß vor der Antithesis Thesis, und beide vor der Synthesis vorhergehen müssen).

§. 14.

Die höchste Idee, welche die Causalität der absoluten Substanz (des Ichs) ausdrückt, ist die Idee von absoluter Macht.

Kann man das Reine mit empirischem Maße messen? Könnt ihr euch nicht von allen empirischen Bestimmungen jener Idee, die eure Imagination euch zuführt, losreißen, so suchet die Schuld eures Mißverständnisses nicht in der Idee, sondern in euch selbst. Diese Idee ist so ferne von allem Empirischen, daß sie sich nicht nur darüber erhebt, sondern es sogar vernichtet. —

Auch für Spinoza war sie einzige Bezeichnung der Causalität der

absoluten Substanz. Die absolute Macht der einigen Substanz ist ihm das Letzte, ja vielmehr das Einige. In ihr ist, nach Spinoza, keine Weisheit, denn ihr Handeln selbst ist Gesetz; kein Wille, denn sie handelt aus der Selbstmacht ihres Wesens, aus der Nothwendigkeit ihres Seyns. Sie handelt nicht zufolge einer Bestimmung, durch irgend eine außer ihr vorhandene Realität (ein Gut, eine Wahrheit); sie handelt nach ihrem Wesen, nach der unendlichen Vollkommenheit ihres Seyns aus unbedingter Macht. Ihr Wesen selbst ist nur diese Macht[1].

Diese erhabenste Idee im Systeme Spinozas fand man nicht nur theoretisch falsch, sondern auch durch praktische Gründe widerlegbar. Diese Idee, sagte man, hebe alle Begriffe von freier, obwohl durch Gesetze bestimmter Weisheit auf, weil man sich nämlich einerseits nicht zu der reinen Vorstellung einer absoluten Macht, die nicht nach Gesetzen außer sich, sondern nur durch die Gesetze ihres Seyns, durch ihr Seyn selbst, als solches, handelt, erhoben hatte, und andererseits, weil man nicht bedachte, daß jener Begriff von Weisheit, da er nur unter Voraussetzung einer Einschränkung denkbar ist, selbst ein Unding seyn müßte, wenn nicht als das letzte Ziel ihres Strebens absolute Macht, die aus innerer Nothwendigkeit ihres Wesens schlechthin handelt, die nicht mehr Wille, nicht mehr Tugend, nicht mehr Weisheit, nicht mehr Glückseligkeit, sondern Macht schlechthin ist, vorausgesetzt wird.

Anmerkung. Freilich hat Kant von Moralität und verhältnißmäßiger Glückseligkeit als dem höchsten Gut und dem letzten Endzwecke gesprochen. Aber er wußte es selbst am besten, daß Moralität ohne höhern Endzweck selbst keine Realität habe, daß sie Einschränkung, Endlichkeit voraussetze und nicht als letztes Ziel selbst, sondern nur als

[1] Eth. Lib. I, Prop. XXXI. — Prop. XXXII: Deus non agit ex ratione boni, sed ex naturae suae perfectione. Qui illud statuunt, videntur aliquid extra Deum ponere, quod a Deo non dependet, ad quod Deus tanquam ad exemplar in operando attendat, vel ad quod tanquam ad certum scopum collimat, quod profecto nihil aliud est, quam Deum fato subjicere. — Prop. XXXIII: Dei potentia est ipsius essentia.

Annäherung zu demselben denkbar sey. Eben so vermied er überall, sich über das Verhältniß von Glückseligkeit zur Moralität bestimmt zu erklären, unerachtet er wohl wußte, daß Glückseligkeit als bloßes Ideal der Einbildungskraft nichts als ein Schema sey, durch welches die praktische Vorstellbarkeit des Nicht-Ichs vermittelt werde[1], also nicht zum letzten (Endzweck) gehören könne, da dieser auf Identifikation des Nicht-Ichs mit dem Ich, d. h. auf gänzliche Zernichtung desselben als Nicht-Ichs, geht, daß demnach das Streben nach empirischer Glückseligkeit (als einer durch Natur bewirkten Uebereinstimmung der Objekte mit dem Ich) selbst unvernünftig sey, ohne vorauszusetzen, daß

[1] Da das Nicht-Ich Gegenstand eines durch Freiheit bestimmten Strebens des Ichs werden soll, so muß es von der Form der Bedingtheit zur Form der Unbedingtheit gesteigert werden. Allein, da das Nicht-Ich als Nicht-Ich Gegenstand dieses Strebens seyn soll, so kann dadurch nur sinnliche, d. h. imaginirbare Unbedingtheit, d. h. Erhebung des Nicht-Ichs selbst zu einer Form, die durch keine Form des Verstandes oder der Sinnlichkeit erreichbar ist, entstehen.

Eine solche Vermittlung des Bedingten und Unbedingten ist nur durch die Einbildungskraft gedenkbar. Die Idee von Glückseligkeit entsteht also ursprünglich durch eine bloß theoretische Operation. Praktisch vorgestellt aber ist sie nichts als nothwendige Zusammenstimmung des Nicht-Ichs mit dem Ich, und da diese Zusammenstimmung eine unendliche Aufgabe für das Ich ist, bleibt sie selbst in praktischer Bedeutung eine Idee, die nur in unendlichem Fortschritt realisirt wird. Aber in praktischer Bedeutung ist sie auch ganz identisch mit dem letzten Endzweck des Ichs, und insofern, da Moralität stufenweise Annäherung zum letzten Endzweck ist, kann sie freilich als das, nur durch Moralität realisirbare, mit Moralität immer in gleichem Verhältniß stehende, vorgestellt werden. Und in dieser Bedeutung allein kann Kant Glückseligkeit im Verhältniß mit Moralität gedacht haben. Man kann empirische Glückseligkeit als zufällige Uebereinstimmung der Objekte mit unserm Ich erklären. Empirische Glückseligkeit kann also unmöglich als im Zusammenhang mit Moralität gedacht werden. Denn diese geht nicht auf zufällige, sondern auf nothwendige Uebereinstimmung des Nicht-Ichs mit dem Ich. Reine Glückseligkeit besteht also gerade in Erhebung über die empirische Glückseligkeit, die reine schließt die empirische nothwendig aus. Aber es ist sehr begreiflich, warum man bei Kant, so oft von Glückseligkeit die Rede war, immer empirische Glückseligkeit verstand; aber zu verwundern ist, daß, soviel ich weiß, noch niemand die moralische Verderblichkeit eines solchen Systems gerügt hat, das empirische Glückseligkeit als mit Moralität, nicht durch inneren Zusammenhang, sondern bloß durch äußere Causalität verbunden vorstellt.

das letzte Ziel alles Strebens nicht sie selbst, sondern gänzliche Erhebung über ihre Sphäre sey[1], daß wir also ins Unendliche fort streben müssen, nicht glückselig zu werden, sondern der Glückseligkeit gar nicht mehr zu bedürfen, ja ihrer ganz unfähig zu werden, und unser Wesen selbst zu einer Form zu erheben, die der Form der Glückseligkeit sowohl, als der ihr entgegengesetzten Form geradezu widerspricht.

* * *

Das absolute Ich nämlich fordert schlechthin, daß das endliche Ich ihm gleich werde, d. h. daß es alle Vielheit und allen Wechsel in sich schlechthin zernichte. Was für das endliche, durch ein Nicht-Ich beschränkte, Ich moralisches Gesetz ist, ist für das unendliche Naturgesetz, d. h. es ist zugleich mit und in seinem bloßen Seyn gegeben. Das unendliche Ich ist bloß insofern, als es sich selbst gleich, als es durch seine bloße Identität bestimmt ist; es soll nicht erst sein Seyn bloß durch Identität mit sich selbst bestimmen. Das unendliche Ich also kennt gar kein Moralgesetz, und ist seiner Causalität nach bloß als absolute, sich selbst gleiche, Macht bestimmt. Aber moralisches Gesetz, obgleich es bloß in Bezug auf Endlichkeit stattfindet, hat doch selbst keinen Sinn und Bedeutung, wenn es nicht als Endzweck alles Strebens Unendlichkeit des Ichs und seine eigene Umwandlung in ein bloßes Naturgesetz[2] des Ichs aufstellt. — Das moralische Gesetz im endlichen Wesen ist also vorerst Schema des Naturgesetzes, wodurch

[1] Wäre nicht der letzte Endzweck alles Strebens des Ichs Identificirung des Nicht-Ichs mit sich selbst, so würde die zufällige, durch Natur bewirkte Uebereinstimmung der Objekte mit unserem Ich gar keinen Reiz für uns haben. Nur indem wir eine solche Uebereinstimmung in Bezug auf unsere ganze Thätigkeit (die vom untersten Grade an bis zum höchsten auf nichts anders denn Uebereinstimmung des Nicht-Ichs mit dem Ich geht) denken, betrachten wir jene zufällige Uebereinstimmung als Begünstigung (nicht als Belohnung), als ein freiwilliges Entgegenkommen der Natur, als eine unerwartete Unterstützung, die sie unserer gesammten (nicht nur unserer moralischen) Thätigkeit angedeihen läßt.

[2] Man kann also auch sagen, der letzte Endzweck des Ichs sey, die Freiheitsgesetze zu Naturgesetzen, und die Naturgesetze zu Freiheitsgesetzen zu machen, im Ich Natur, in der Natur Ich hervorzubringen.

das Seyn des Unendlichen bestimmt ist; was durch dieses als Seyend vorgestellt wird, muß jenes als Gefordert vorstellen. Da nun das höchste Gesetz, wodurch das Seyn des unendlichen Ichs bestimmt ist, das Gesetz seiner Identität ist (§. 7), so muß das Moralgesetz im endlichen Wesen diese Identität nicht als Seyend, sondern als Gefordert vorstellen, und das höchste Gesetz für das endliche Wesen ist demnach dieses: Sey absolut — identisch mit dir selbst[1].

Allein insofern dieses Gesetz auf ein moralisches Subjekt, d. h. auf ein durch Wechsel und Vielheit bedingtes Ich angewandt werden soll, widerstrebt dieses jener Form der Identität schlechthin, und das Gesetz wird nur durch einen neuen Schematismus anwendbar auf dasselbe. Dem moralischen Urgesetz des endlichen Ichs: Sey identisch, widerstrebt nämlich das Naturgesetz desselben Ichs, kraft dessen es nicht identisch — d. h. Vielheit — nicht seyn soll, sondern — ist. Dieser Widerstreit zwischen dem Moral- und zwischen dem Naturgesetz der Endlichkeit kann nur durch ein neues Schema, nämlich das des Hervorbringens in der Zeit vermittelt werden, so daß nun jenes Gesetz, das auf eine Forderung des Seyns geht, zu einer Forderung des Werdens wird. Das moralische Urgesetz, in seiner ganzen Versinnlichung ausgedrückt, lautet daher so: werde identisch, erhebe (in der Zeit) die subjektiven Formen deines Wesens zu der Form des Absoluten. (Das reine moralische Urgesetz schließt schon alle subjektiven Formen [alle Formen, die nur dem durch Objekte bedingten Ich angehören] aus, und fordert geradezu: sey identisch! Diesem Gesetz aber widerstreben eben jene Formen schlechthin, mithin ist eine Synthesis nothwendig, in die sie selbst, aber nicht mehr als

[1] Dieses Gesetz läßt sich durch alle der Urform der Identität untergeordneten Formen verfolgen. Der Quantität nach ausgedrückt heißt es: sey schlechthin Eines. Der Qualität nach: setze alle Realität in dich, d. h. alle Realität dir gleich. Der Relation nach: sey von aller Relation, d. i. von aller Bedingtheit, frei. — Der Modalität nach: setze dich außer aller Sphäre des Daseyns, setze dich in die Sphäre des reinen absoluten Seyns (unabhängig von aller Form der Zeit u. s. w.).

Formen des Subjekts [des Endlichen], sondern als Formen des Absoluten aufgenommen werden[1]).

(Durch diesen Schematismus des moralischen Gesetzes wird die Idee von moralischem Fortschritt, und zwar von Fortschritt ins Unendliche möglich. Das absolute Ich ist das einige Ewige, aber eben deßwegen muß das endliche Ich, da es strebt identisch mit ihm zu werden, auch nach reiner Ewigkeit streben, also, da es das, was im unendlichen Ich als Seyend gesetzt ist, in sich als Werdend ausdrückt, in sich selbst auch werdende, d. i. empirische Ewigkeit, unendliche Dauer setzen. Das letzte Ziel des endlichen Ichs ist also Erweiterung bis zur Identität mit dem Unendlichen. Im endlichen Ich ist Einheit des Bewußtseyns, d. h. Persönlichkeit. Das unendliche Ich aber kennt gar kein Objekt, also auch kein Bewußtseyn und keine Einheit des Bewußtseyns, Persönlichkeit. Mithin kann das letzte Ziel alles Strebens auch als Erweiterung der Persönlichkeit zur Unendlichkeit, d. h. als Zernichtung derselben vorgestellt werden. — Der letzte Endzweck des endlichen Ichs sowohl als des Nicht-Ichs, d. h. der Endzweck der Welt

[1] Verfolgen wir dieses schematisirte Gesetz wiederum durch die untergeordneten Formen, so erhält man folgende Gesetze: der Quantität nach: werde schlechthin Eines. (Was erst Einheit wird, setzt Vielheit in sich voraus, und wird es nur durch Erhebung derselben zur Einheit; also ist jener Ausdruck identisch mit diesem: erhebe die Vielheit in dir zur Einheit, d. h. werde eine in dir selbst beschlossene Totalität). Der Qualität nach: werde Realität schlechthin. (Was Realität wird, wird es im Streit gegen Negation, also kann es auch so ausgedrückt werden: erhebe die Negation in dir zur Realität, d. h. gib dir eine Realität, die ins Unendliche fort [in der Zeit] nie aufgehoben werden kann). — Der Relation nach: werde absolut unbedingt, strebe nach absoluter Causalität — abermals Ausdruck eines ursprünglichen Widerstreits, also ebenso viel als: mache die passive Causalität in dir identisch mit der aktiven (bringe Wechselwirkung hervor, mache, daß, was passive Causalität in dir ist, zugleich aktive, und was aktive ist, passive werde). Der Modalität nach: strebe, dich in die Sphäre des absoluten Seyns, unabhängig vom Zeitwechsel, zu setzen. Streben ist nur in der Zeit möglich, mithin ist ein Streben, sich außer alles Zeitwechsels zu setzen, ein Streben in aller Zeit. Also kann jenes Gesetz auch so ausgedrückt werden: Werde ein nothwendiges Wesen, ein Wesen, das in aller Zeit beharrt.

ist ihre Zernichtung, als einer Welt, d. h. als eines Inbegriffs von Endlichkeit (des endlichen Ichs und des Nicht-Ichs). Zu diesem Endzweck findet nur unendliche Annäherung statt — daher unendliche Fortdauer des Ichs, Unsterblichkeit.

Gott in theoretischer Bedeutung ist Ich = Nicht-Ich, in praktischer absolutes Ich, das alles Nicht-Ich zernichtet. Insofern das unendliche Ich schematisch als letztes Ziel des endlichen, also außer demselben vorgestellt wird, kann Gott in der praktischen Philosophie zwar als außer dem endlichen (schematisch), aber nur als identisch mit dem unendlichen vorgestellt werden.

* * *

Aus diesen Deduktionen erhellt, daß die Causalität des unendlichen Ichs schlechterdings nicht als Moralität, Weisheit u. s. w., sondern nur als absolute Macht, die die ganze Unendlichkeit erfüllt, und nichts Widerstrebendes, selbst nicht das als unendlich vorgestellte Nicht-Ich, in ihrer Sphäre duldet, vorgestellt werden kann: daß also auch das Moralgesetz, selbst in seiner ganzen Versinnlichung, nur in Bezug auf ein höheres Gesetz des Seyns, das, im Gegensatz gegen das Gesetz der Freiheit, Naturgesetz heißen kann, Sinn und Bedeutung erhalte. Freilich werden diejenigen mit diesen Deduktionen nicht zufrieden seyn, die das Ziel unseres moralischen Strebens so nah und so tief als nur immer möglich zu stecken bemüht sind — auch nicht diejenigen, die an den kantischen Buchstaben und an den einzigen Punkt ihres empirischen Systems, den er scheinbar noch übrig ließ, schon wieder eine so große Menge von Postulaten der Glückseligkeit angehängt haben, da doch, wenn Glückseligkeit nicht als identisch mit dem letzten Endzweck, d. h. als gänzliche Erhebung über alle Sphäre empirischer Glückseligkeit, gedacht wird, sie selbst nicht einmal zu den Forderungen der moralischen Vernunft gehören kann, und doch nur dieser Forderungen erlaubt sind; — ebensowenig diejenigen, die glauben konnten, daß Kant eine Erkenntniß, die er in der theoretischen Philosophie für unmöglich hielt, in der praktischen für möglich halten, und also in dieser die übersinnliche Welt (Gott u. s. w.) wieder als etwas außer dem Ich, als

Objekt aufstellen könne, als ob nicht, was Objekt ist, möge es nun zum Objekt geworden seyn wodurch es wolle, auch für die theoretische Philosophie Objekt, d. h. erkennbar, werden müßte. (Was nur Objekt ist, muß auch erkennbar seyn im kantischen Sinne des Worts, d. h. sinnlich anschaubar und durch Kategorien denkbar. — Siehe unten). — Freilich führt nach Kant das Uebersinnliche in der theoretischen Philosophie auf Widersprüche, weil diese alles Absolute (alles Ich) zernichtet; freilich führt nach eben demselben die praktische Philosophie ins übersinnliche Gebiet, weil sie umgekehrt alles Theoretische vernichtet, und das, was allein intellektual angeschaut wird (das reine Ich), wiederherstellt, aber da wir nur durch Wiederherstellung des absoluten Ichs in die übersinnliche Welt kommen, was wollen wir dann in ihr anders, als nur das Ich, wieder finden? — also keinen Gott als Objekt, überhaupt kein Nicht-Ich, keine empirische Glückseligkeit u. s. w., bloßes reines absolutes Ich!

§. 15.

Das Ich ist, weil es ist, ohne alle Bedingung und Einschränkung. Seine Urform ist die des reinen, ewigen Seyns; von ihm kann man nicht sagen: es war, es wird seyn, sondern schlechthin: es ist. Wer es anders denn nur durch sein Seyn schlechthin bestimmen will, muß es in die empirische Welt herabziehen. Es ist schlechthin, also außer aller Zeit gesetzt, die Form seiner intellektualen Anschauung ist Ewigkeit. Es ist unendlich durch sich selbst; auch nicht eine vage Unendlichkeit, dergleichen die Einbildungskraft, als an die Zeit gebunden, sich vorstellt, vielmehr ist es die bestimmteste, in seinem Wesen selbst enthaltene, Unendlichkeit, seine Ewigkeit ist selbst die Bedingung seines Seyns. Insofern das Ich ewig ist, hat es gar keine Dauer. Denn Dauer ist nur in Bezug auf Objekte denkbar. Man spricht von einer Ewigkeit der Dauer (aeviternitas), d. i. von einem Daseyn in aller Zeit, aber Ewigkeit im reinen Sinne des Worts (aeternitas) ist Seyn in keiner Zeit. Die reine Urform der Ewigkeit liegt im Ich: dieser widerstrebt das Daseyn des Nicht-Ichs in bestimmter Zeit, welchen Widerstreit dann die transcendentale

Einbildungskraft durch das Daseyn zu aller Zeit, d. h. durch die Vorstellung empirischer Ewigkeit, vereiniget [1]. Allein diese empirische Ewigkeit (figürlich durch eine immerfort verlängerte Linie darstellbar) ist selbst ohne den Urbegriff reiner Ewigkeit nicht gedenkbar, und kann also unmöglich auf das absolute Ich, das die Urform alles Seyns enthält, übergetragen werden. Das Endliche dauert; die Substanz schlechthin ist, durch ihre unendliche Macht, zu seyn.

Anmerkung 1. Auch Spinoza hatte gegen diesen Begriff von Dauer, als Form des absoluten Seyns, zu kämpfen. Ewigkeit ist ihm Form reiner intellektualer Anschauung, aber nicht relative, empirische, sondern absolute, reine Ewigkeit, Dauer, selbst Dauer in aller Zeit nichts als eine Form des (empirisch-bedingten) Subjekts, die aber selbst nur durch die höhere Form des ewigen Seyns möglich wird. Versteht man unter Ewigkeit empirische Ewigkeit, so war ihm die absolute Substanz nicht — ewig, d. h. überall nicht durch diese Form bestimmbar, weder in bestimmter, noch in aller Zeit, sondern in gar keiner Zeit existirend [2].

[1] Der Gang aller Synthesis ist der, daß sie, was im absolut Gesetzten absolut gesetzt ist, im Entgegengesetzten bedingt (mit Einschränkung) setzt. So ist das Nicht-Ich in seiner ursprünglichen Entgegensetzung absolut, deßwegen aber auch als schlechthin = o gesetzt, denn ein unbedingtes Nicht-Ich ist ein Widerspruch, d. h. schlechthin nichts. Nun erhält zwar das Nicht-Ich in der Synthesis Realität, verliert aber eben dadurch seine Unbedingtheit, d. h. es wird Realität mit Negation verbunden, bedingte (limitirte) Realität. So ist das Nicht-Ich ursprünglich außerhalb aller Zeit gesetzt, wie das Ich, dafür aber auch schlechthin = o; erhält es Realität, so verliert es dadurch sein Gesetztseyn außer aller Zeit, und wird in bestimmte Zeit, durch eine neue Synthesis endlich in alle Zeit gesetzt, d. h. die absolute Ewigkeit des Ichs wird im Nicht-Ich, sofern es Realität durchs Ich erhält, empirische Ewigkeit.

[2] Eth. L. V, Prop. XXIII. Schol.: — aeternitas nec tempore definiri, nec ullam ad tempus relationem habere potest. At nihilominus sentimus experimurque, nos aeternos esse. Nam mens non minus res illas sentit, quas intelligendo concipit, quam quas in memoria habet. Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsae demonstrationes. Quamvis igitur non recordemur, nos ante corpus extitisse, sentimus tamen, mentem nostram,

Anmerkung 2. Nun ist es auch Zeit, das Ich selbst vollends ganz zu bestimmen, und allen möglichen Vermengungen mit andern Begriffen vorzukommen. Oben bestimmten wir das Ich bloß als das, was schlechterdings niemals Objekt werden kann. Wollten wir also vom Ich als Objekt etwas aussagen, so würden wir allerdings in einen dialektischen Schein verfallen. Denn insofern es Objekt einer bloßen Idee wäre, hätte es allerdings keine Realität, und insofern es überhaupt Objekt wäre, müßten wir, um es als solches zu realisiren, auf eine objektive Anschauung hinausgehen, was nothwendig auf Widersprüche führte.

Allein wir haben das Ich selbst bloß dadurch bestimmt, daß es schlechterdings nicht Objekt werden könne; wir haben ferner gezeigt, daß es ebensowenig eine bloße Idee seyn kann, daß also hier die einzigmögliche intellektuale Anschauung gegeben sey. Ich wünschte sehr, irgend eine Deduktion des absoluten Ichs aus Begriffen zu sehen. Eben deßwegen behauptete Kant, daß keine Philosophie aus Begriffen möglich sey, weil er wußte, daß die einzig mögliche Philosophie, die kritische, auf einem letzten Grund beruhe, der durch keine objektiven Begriffe erreicht wird. Daß eine Deduktion des Ichs aus bloßen Begriffen unmöglich sey, hat Kant schon dadurch angedeutet, daß er den ursprünglichen Satz: Ich bin! der keine Folge des Satzes: Ich denke, sondern in diesem enthalten ist [1], als vor allen Begriffen vorhergehend, und

quatenus corporis essentiam sub aeternitatis specie involvit, aeternam esse, et hanc ejus existentiam tempore definiri s. per durationem explicari non posse. Mens igitur nostra eatenus tantum dici potest durare, ejusque existentia certo tempore definiri, quatenus actualem corporis existentiam involvit, et eatenus tantum potentiam habet, rerum existentiam tempore determinandi easque sub duratione concipiendi.

Ebenso stark erklärt er sich auch in seinen Briefen gegen diese Verwechslung der Ewigkeit und der Dauer, so wie überhaupt gegen alle Vermischung der reinen Urbegriffe des Seyns mit den abgeleiteten Formen der empirischen Existenz. S. vorzüglich Opp. posth. p. 467.

[1] Das absolute Ich ist ohne allen Bezug auf Objekte, also nicht dadurch, daß es überhaupt denkt, sondern dadurch, daß es nur sich selbst denkt. Eben

sie nur, gleichsam als Vehikel, begleitend, aufgestellt hat. Will man aber, daß es gar kein absolutes Ich gebe, so muß nach dem Obigen nicht nur alle Freiheit, sondern selbst alle Philosophie geleugnet werden. Denn selbst der niedrigste Grad von Spontaneität in der theoretischen Philosophie offenbart eine ursprüngliche Freiheit des absoluten Ichs so gut, als der höchst-mögliche in der praktischen Philosophie. Auch ist durch Leugnung des absoluten Ichs der Dogmatismus förmlich begründet. Denn, wenn das Daseyn eines empirisch-bedingten Ichs nicht durch Voraussetzung eines absoluten Ichs erklärt werden kann, so bleibt keine andre Erklärung übrig, als aus dem absoluten Nicht-Ich, d. h. aus dem Princip alles Dogmatismus, das sich selbst widerspricht. Mithin ist mit Aufhebung eines absoluten Ichs nicht nur eine bestimmte, sondern alle Philosophie aufgehoben. Die Behauptung eines absoluten Ichs ist

1) nichts weniger als transscendente Behauptung, so wenig als der praktische Uebergang ins übersinnliche Gebiet transscendent ist. Vielmehr, da gerade diejenige Behauptung transscendent ist, die das Ich überfliegen will, so muß die Behauptung eines absoluten Ichs die immanenteste aller Behauptungen, ja die Bedingung aller immanenten Philosophie seyn. Die Behauptung eines absoluten Ichs würde allerdings transscendent, wenn sie über das Ich hinausginge, d. i. wenn sie ihm zugleich sein Daseyn als Objekt bestimmen wollte. Allein der Sinn jener Behauptung ist ja gerade der, daß das Ich schlechterdings kein Objekt sey, und daß es also unabhängig von allem Nicht-Ich, ja sogar alles Nicht-Ich ursprünglich ausschließend, sein Seyn in sich selbst habe, sich selbst hervorbringe. In der transcendentalen Dialektik bleibt der von Kant aufgedeckte Paralogismus nicht beim reinen Ich stehen, vielmehr sucht er das durch Nicht-Ich bedingte, also selbst zum Objekt gewordene Ich als Objekt einerseits und doch andrerseits als Ich, d. h. als absolute Substanz, zu realisiren. Das absolute Ich aber

deßwegen konnte Cartesius mit seinem Cogito, ergo sum, nicht weit kommen. Denn er setzte dadurch als Bedingung des Ichs sein Denken überhaupt, d. h. er hatte sich nicht bis zum absoluten Ich erhoben.

realisirt sich selbst; ich darf, um zu seinem Seyn zu gelangen, nicht über seine Sphäre hinausgehen, und der Satz: Ich bin! unterscheidet sich eben dadurch als der einzige, mit keinem andern vergleichbare, von allen Existentialsätzen. Der ganze Paralogismus der transscendentalen Psychologie beruht also gerade darauf, daß man das, was bloß dem absoluten Ich zukömmt, durch ein Objekt realisiren will. (Denn die ganze Dialektik geht auf Zerstörung des absoluten Ichs und Realisirung des absoluten Nicht-Ichs [= Ich], d. i. des Dings an sich).

„Ich denke, Ich bin!" das sind lauter analytische Sätze. Aber die transscendentale Dialektik macht das Ich zum Objekt, und sagt: was denkt, ist; was als Ich gedacht wird, ist Ich. Dieß ist ein synthetischer Satz, wodurch ein Denkendes überhaupt als Nicht-Ich gesetzt wird. Ein Nicht-Ich aber bringt sich nicht selbst durch sein Denken hervor, wie Ich!

Das absolute Ich ist

2) ebensowenig gleichbedeutend mit dem logischen Ich. Im bloß empirischen Denken komme ich auf das Ich überhaupt nur als auf logisches Subjekt und auf Bestimmbarkeit meines Daseyns in der Zeit; dagegen in der intellektualen Anschauung das Ich sich als absolute Realität außerhalb aller Zeit hervorbringt. Wenn wir also vom absoluten Ich sprechen, wollen wir nichts weniger als das logische im Bewußtseyn enthaltene Subjekt bezeichnen. Allein dieses logische Subjekt ist doch selbst nur durch die Einheit des absoluten Ichs möglich. (Mein empirisches Ich wird in Wechsel gesetzt, damit es aber doch wenigstens im Wechsel sich gleich bleibe, strebt es, die Objekte selbst, durch die es in Wechsel gesetzt wird, zur Einheit zu erheben — [Kategorien] — und bestimmt durch die Identität seines Strebens die Identität seines Daseyns als eines im Wechsel der Zeit beharrenden Princips der Vorstellungen). Die Einheit des Bewußtseyns bestimmt also nur Objekte, kann aber nicht hinwiederum das Ich als Objekt bestimmen; denn als reines Ich kommt es im Bewußtseyn gar nicht vor, und käme es darin vor, so könnte es doch als reines Ich nie zum Nicht-Ich werden; als empirisches Ich aber hat es gar keine Realität, als nur

in der Einheit der Apperception, und bloß in Bezug auf Objekte. Ich denke! ist bloßer Ausdruck der Einheit der Apperception, die alle Begriffe begleitet, also nicht in intellektualer Anschauung, wie der Satz: Ich bin! sondern nur in Bezug auf Objekte, d. i. nur empirisch, bestimmbar. Es ist Ausdruck nicht einer absoluten, sondern nur in Bezug auf Vielheit denkbaren Form der Einheit, dadurch das Ich weder als Erscheinung, noch als Ding an sich (also überhaupt nicht als Ding), aber ebensowenig als absolutes Ich, sondern nur als Princip eines in der bloßen Einheit des Denkens bestimmten, also außer dem Denken alle Realität verlierenden Etwas bestimmt wird. Dagegen ist doch dieses bloß denkbare, nur in der Einheit des Bewußtseyns enthaltene Ich einzig nur durch eine ursprünglich und absolut vorhandene Einheit eines absoluten Ichs begreiflich. Denn gibt es kein absolutes Ich, so begreift man nicht, wie ein Nicht-Ich ein logisches Ich, eine Einheit des Denkens hervorbringen solle, überhaupt aber nicht, wie nur überhaupt Nicht-Ich möglich seyn solle, woher es auch kommt, daß jeder, der es versucht das absolute Ich in Gedanken aufzuheben, sich alsobald genöthigt fühlt das Nicht-Ich selbst zum Ich zu erheben. (Wie dieß auch bei Spinoza der Fall war). Denn es gibt schlechterdings nichts Denkbares für mich ohne Ich, wenigstens ohne logisches Ich, und logisches Ich kann unmöglich durch Nicht-Ich, also nur durch absolutes Ich hervorgebracht seyn.

Wenn also vom absoluten Ich die Rede ist, so reden wir

1) nicht vom logischen Ich, denn dieß ist bloß in Bezug auf Objekt denkbar, und bloßer Ausdruck des Strebens des Ichs, seine Identität im Wechsel der Objekte zu erhalten. Eben deßwegen aber, da es nur durch jenes Streben denkbar ist, ist es selbst Bürge des absoluten Ichs und seiner absoluten Identität.

2) Ebensowenig vom absoluten Subjekt in der transscendentalen Dialektik, wodurch das logische Subjekt, das ursprünglich nichts als bloß formales Princip der Einheit des Denkens, bloßes Correlatum der Apperception ist, als Objekt realisirt werden soll, was sich unmittelbar widerspricht. Das dialektische Subjekt

entsteht durch bloße Abstraction, und durch die paralogistische Voraussetzung, daß das Ich im Bewußtseyn als unabhängig vom Bewußtseyn bestimmbares Objekt denkbar sey. Dadurch unterscheidet sich das dialektische Ich ebensowohl vom logischen als vom reinen Ich. Denn keines von diesen beiden ist durch Abstraktion entstanden. Jenes ist nichts als formales Princip der Einheit des Denkens (und also der Abstraktion selbst), dieses ist höher denn alle Abstraktion, und nur durch sich selbst setzbar.

Das absolute Ich ist also weder bloß formales Princip, noch Idee, noch Objekt, sondern reines Ich in intellektualer Anschauung als absolute Realität bestimmt. Wer also einen Beweis fordert, „daß ihm außer unsrer Idee etwas entspreche", der weiß nicht, was er fordert; denn 1) ist es durch keine Idee gegeben, 2) realisirt es sich selbst, es bringt sich selbst hervor, und braucht also nicht erst realisirt zu werden. Denn, sollte es auch realisirbar seyn, so würde die Handlung selbst, durch die es realisirt werden sollte, es schon voraussetzen, d. h. seine Realisirung, als eines außer sich selbst gesetzten Etwas, hebt sich selbst auf. Es ist entweder nichts, oder durch sich selbst und in sich selbst — nicht als Objekt, aber als Ich realisirt.

Die Philosophie wird also gerade dadurch, daß das absolute Ich als Princip aufgestellt wird, vor allem Schein gesichert. Denn das Ich, als Objekt, ist, wie wir selbst erwiesen haben, nur durch dialektischen Schein möglich, das Ich in logischer Bedeutung aber hat keine Bedeutung, als bloß insofern es Princip der Einheit des Denkens ist, verschwindet also mit dem Denken selbst, und hat gar keine als bloß denkbare Realität [1]. — Oder soll das Princip aller Philosophie ein Nicht-Ich seyn, so muß man eben damit auf alle Philosophie Verzicht thun.

[1] Dadurch fällt der Satz des Bewußtseyns als Princip der Philosophie von selbst. Denn es zeigt sich, daß durch ihn weder Objekt noch Subjekt anders als bloß logisch bestimmt sind, daß er also wenigstens, solange er höchstes Princip seyn soll, gar keine reale Bedeutung hat. Kein Philosoph hat auf diesen Mangel an Realität im Satz des Bewußtseyns stärker hingedrungen, als Salomo Maimon.

Denn Nicht-Ich selbst ist ursprünglich gar nicht als nur im Gegensatz gegen das Ich bestimmbar, und hat keine Realität, wenn das absolute Ich keine Realität hat.

Anmerkung 3. Es ist auffallend, daß die meisten Sprachen den Vortheil haben, das absolute Seyn von jedem bedingten Existiren unterscheiden zu können. Ein solcher Unterschied, der durch alle ursprünglichen Sprachen hindurch geht, weist auf einen ursprünglich vorhandenen Grund zurück, der schon bei der ersten Bildung der Sprache, ohne daß man es sich bewußt war, denselben bestimmte. Aber ebenso auffallend ist es, daß der größte Theil der Philosophen diesen Vortheil, den ihnen ihre Sprache anbot, noch nicht benutzten. Fast alle gebrauchen die Worte: Seyn, Daseyn, Existenz, Wirklichkeit, beinahe ganz gleichbedeutend. Offenbar aber drückt das Wort Seyn das reine, absolute Gesetztseyn aus, dagegen Daseyn schon etymologisch ein bedingtes, eingeschränktes Gesetztseyn bezeichnet. Und doch spricht man z. B. allgemein vom Daseyn Gottes[1], als ob Gott wirklich daseyn, d. h. bedingt und empirisch gesetzt seyn könnte. (Das wollen übrigens die meisten Menschen, und, wie es scheint, selbst Philosophen aller Zeiten und Parteien). Wer vom absoluten Ich sagen kann: es ist wirklich, weiß nichts von ihm[2]. Seyn drückt das absolute, Daseyn aber überhaupt ein

[1] In der theoretischen Philosophie soll Gott als Nicht-Ich realisirt werden, hier ist also jener Ausdruck an seiner Stelle. Dagegen er in der praktischen Philosophie anders nicht denn nur polemisch gegen diejenigen, die Gott zum Objekt machen wollen, gebraucht werden kann.

[2] Auch das Streben des moralischen Ichs kann nicht als Streben nach Wirklichkeit vorgestellt werden, deßwegen, weil es strebt, alle Realität in sich zu setzen. Vielmehr strebt es, umgekehrt alle Wirklichkeit zum reinen Seyn, und sich selbst, da es, durchs Nicht-Ich bedingt, in die Sphäre des Daseyns herabfällt, wieder aus dieser zu erheben. Aber das reine Seyn kann als Objekt des Strebens eines moralischen Subjekts, d. h. eines bedingten Ichs, nur schematisch, d. h. als Daseyn in aller Zeit, dargestellt werden. Darin liegt eben die unendliche Aufgabe der praktischen Vernunft, absolutes Seyn und empirisches Daseyn in uns identisch zu machen. Weil empirisches Daseyn in alle Ewigkeit nicht zu absolutem Seyn erhoben, dieses aber niemals im Gebiete der Wirklichkeit, als wirklich in uns, dargestellt werden kann, fordert die Vernunft unendliches Daseyn für das empirische Ich; denn das absolute hat Ewigkeit in sich selbst,

bedingtes, Wirklichkeit ein auf bestimmte Art, durch eine bestimmte Bedingung, bedingtes Gesetztseyn aus. Die einzelne Erscheinung im ganzen Zusammenhang der Welt hat Wirklichkeit, die Welt der Erscheinungen überhaupt Daseyn, das Absolutgesetzte aber, das Ich, ist. Ich bin! ist alles, was das Ich von sich aussagen kann.

Man dachte wohl sonst, das reine Seyn komme den Dingen an sich zu. — Ich glaube aber, daß das, was Kant von Dingen an sich sagt, sich schlechterdings nicht anders denn nur aus seinem durchgängig beobachteten Herablassungssystem erklären läßt. Denn die Idee von Ding an sich muß nach den kantischen Deduktionen selbst eine widersprechende Idee seyn. Denn Ding an sich heißt nichts mehr und nichts weniger, als ein Ding, das kein Ding ist. Wo sinnliche Anschauung ist, da ist Nicht-Ich, und wo Nicht-Ich ist, sinnliche Anschauung. Intellektual wird gar kein Nicht-Ich, sondern bloßes Ich angeschaut. Man kann also z. B. nicht sagen, Gott schaue die Dinge an sich an. Freilich schaut Gott keine Erscheinungen, aber ebensowenig Dinge an sich, sondern gar kein Ding, bloß sich selbst, und alle Realität als sich gleich gesetzt, an (woraus erhellt, daß Gott Etwas ist, das wir nur ins Unendliche fort zu realisiren streben können). Ist Gott (nach Spinoza) als Objekt, aber unter der Form der Unendlichkeit bestimmbar, so müssen alle Objekte in ihm enthalten seyn, und der Spinozismus ist nur dadurch widerlegbar, daß Gott als mit dem absoluten Ich (das alles Objekt ausschließt) identisch vorgestellt wird. Freilich hat Kant seinem Accommodationssystem zufolge von den Formen der sinnlichen Anschauung als bloßen Formen der menschlichen Anschauung gesprochen; allein die Formen der sinnlichen Anschauung und der Synthesis des Mannigfaltigen derselben sind Formen der Endlichkeit überhaupt, d. h. sie müssen aus dem bloßen Begriff des durch ein Nicht-Ich bedingten Ichs überhaupt deducirt werden, woraus folgt, daß, wo Objekt ist, auch sinnliche Anschauung seyn muß, und also Nicht-Ich außerhalb aller sinnlichen Anschauung (Ding an sich) sich

und kann durch den Begriff von Dauer, selbst unendlicher Dauer, niemals erreicht werden.

selbst aufhebt, d. h. gar kein Ding, bloßes Nicht=Ich, also schlechthin nichts ist. — Man sagte wohl auch sonst, es sey Schuld der Schwäche der menschlichen Vernunft (ein Wort, womit man von jeher viel Mißbrauch getrieben hat), daß wir die Dinge an sich nicht erkennen; man könnte noch eher sagen, die Schwäche liege darin, daß wir überhaupt Objekte erkennen.

[Die Begriffe vom Idealismus und Realismus werden nun erst, nachdem der Begriff von Nicht=Ich im Gegensatz gegen das absolute Ich bestimmbar ist, ihre richtige Bedeutung erhalten. Man verwechselt beide in empirischer und reiner Bedeutung. Reiner Idealismus und Realismus hat gar nichts mit Bestimmung des Verhältnisses des vorgestellten Objekts zum empirischen Subjekt zu thun. Beide bekümmern sich nur darum, die Frage zu lösen: wie es möglich sey, daß dem Ich überhaupt etwas ursprünglich entgegengesetzt, d. h. daß es überhaupt empirisch sey. — Die Antwort darauf nun könnte beim Idealisten nur diese seyn, daß das Ich gar nicht empirisch sey, in welchem Fall also die Nöthigung desselben, sich etwas schlechthin entgegenzusetzen, mithin die Befugniß zur theoretischen Philosophie überhaupt geleugnet würde [1]. Dieser Idealismus ist aber nur als Idee (des letzten Endzwecks) in praktischer Absicht (als praktisches Regulativ) denkbar, denn als theoretischer Idealismus hebt er sich selbst auf. Mithin gibt es keinen reinen theoretischen Idealismus, und da der empirische kein Idealismus ist, überhaupt keinen Idealismus in der theoretischen Philosophie.

Der reine Realismus setzt das Daseyn des Nicht=Ichs überhaupt, und dieses entweder gleich dem reinen absoluten Ich, wie man allenfalls den Idealismus Berkleys deuten könnte — (sich selbst aufhebender Realismus).

[1] Transscendenter und immanenter Idealismus fallen zusammen, denn immanenter Idealismus könnte nichts als das Daseyn der Objekte in den Vorstellungen leugnen, was der transscendente gleichfalls leugnen muß. Denn eben, weil er Idealismus ist, und keine objektive Welt zuläßt, müßte er auch die Gründe seiner Behauptung nur im Ich suchen, also im Grunde immanenter Idealismus seyn.

Oder unabhängig vom Ich überhaupt, wie bei Leibniz und Berkley, der sehr fälschlich unter die Idealisten gezählt wird (transscendenter Realismus).

Oder abhängig vom Ich, durch die Behauptung, daß überhaupt nichts existire als was das Ich setze, und daß das Nicht-Ich nur unter Voraussetzung eines absoluten, noch durch kein Nicht-Ich bedingten, Ichs denkbar, also selbst nur durch das Ich setzbar sey. (Nämlich um 1. das Nicht-Ich überhaupt setzen zu können, muß das absolute Ich zuvor gesetzt seyn, weil jenes nur im Gegensatz gegen dieses bestimmbar ist. Im ursprünglichen Setzen aber ist es eben deßwegen bloßes Entgegensetzen mit absoluter Negation. Um es also 2. überhaupt setzbar zu machen und ihm Realität mitzutheilen, muß es ins absolute Ich, durch welches allein alles, was ist, setzbar ist, gesetzt, d. h. zur Realität erhoben werden. Realität aber kann es nur durch einen absoluten Inbegriff aller Realität erhalten — immanenter kantischer Realismus [1]).

Oder endlich zwar ursprünglich unabhängig vom Ich, aber in der Vorstellung nur durch und für das Ich vorhanden — (transscendent-immanenter [unbegreiflicher] Realismus vieler Kantianer, und

[1] Durch diesen Realismus wird zugleich der Naturforschung ihr eigenthümliches Gebiet bezeichnet, daß sie nämlich schlechterdings nicht darauf gehen kann, „in das Innere der Objekte einzudringen", d. h. die Erscheinungen als ihrer Realität nach unabhängig vom Ich bestimmbar anzunehmen, sondern die gesammte Realität, die ihnen zukömmt, bloß als Realität überhaupt, die keinen in den Objekten selbst gegründeten Bestand hat, sondern nur in Beziehung (aufs Ich) denkbar ist, zu betrachten, also auch den Objekten keine von dieser geliehenen Realität unabhängige Realität zuzuschreiben, und sie selbst als außer derselben vorhanden vorauszusetzen, da sie vielmehr, wenn man von jener übergetragenen Realität abstrahirt, schlechterdings = o sind; weßwegen auch ihre Gesetze schlechterdings nur in Bezug auf ihre erscheinende Realität bestimmbar sind, und nicht vorausgesetzt werden kann, daß die Realität in der Erscheinung noch durch die Causalität irgend einer andern nicht in der Erscheinung enthaltenen Realität, durch ein noch außer der Erscheinung wirkliches Substrat des Objekts bestimmbar sey; vielmehr würde man, wenn man noch gleichsam hinter der erscheinenden (übergetragenen) Realität eine andere, dem Objekt ursprünglich zukommende suchen wollte, auf nichts als Negation stoßen.

namentlich Reinholds[1], der sich übrigens den Sektennamen Kantianer selbst verbeten hat).

Empirischer Idealismus ist entweder ohne Sinn, oder nur in Bezug auf reinen transscendenten Realismus denkbar. So war Leibniz (auch Des Cartes), indem er das Daseyn der äußern Gegenstände als Körper leugnete, dagegen aber das Daseyn eines Nicht-Ichs überhaupt unabhängig vom Ich annahm, in Rücksicht auf jenes empirischer Idealist, in Rücksicht auf dieses reiner, objektiver Realist.

Transscendenter Realismus ist nothwendig empirischer Idealismus und umgekehrt. Denn da der transscendente Realismus die Objekte überhaupt als Dinge an sich ansieht, kann er das Wandelbare und Bedingte an ihnen nur als Produkt des empirischen Ichs ansehen, und sie nur, insofern sie die Form der Identität und Unwandelbarkeit haben, als Dinge an sich betrachten. So mußte Leibniz, um die Identität und Unwandelbarkeit der Dinge an sich zu retten, zur prästabilirten Harmonie seine Zuflucht nehmen. Kurz zu sagen, muß der Dogmatismus (der das Nicht-Ich als das Absolute behauptet) die Dinge an sich unter denjenigen Formen vorstellen, die nach dem Kriticismus dem Ich (als dem einigen Absoluten) eigenthümlich sind, und erst von diesem (in der Synthesis) aufs Nicht-Ich übergetragen werden (identische Substantialität, reines Seyn, Einheit u. s. w.); dagegen er diejenigen Formen, welche das Objekt in der Synthesis vom ursprünglichen Nicht-Ich erhält (Wechsel, Vielheit, Bedingtheit, Negation u. s. w.) als bloß der Erscheinung des Dings an sich zugehörig betrachten muß[2]. Deßwegen die leibnizischen Monaden die Urform des

[1] Anders kann ich mir wenigstens den Ausdruck nicht erklären: die Dinge an sich geben den Stoff zu den Vorstellungen. (Die Dinge an sich geben nichts als die Schranken der absoluten Realität in der Vorstellung). — Man sehe statt alles andern den 29. §. der Theorie des Vorstellungsvermögens, wiewohl dieser nach spätern Erklärungen des Verfassers eine philosophische — Excursion seyn soll!

[2] Das Nicht-Ich ist nur in der absoluten Entgegensetzung gegen das Ich bestimmbar, eben deßwegen aber absolute Negation der Relation nach ist es in der ursprünglichen Entgegensetzung als absolute Bedingtheit bestimmt, denn es ist

Ichs (Einheit und Realität, identische Substantialität und reines Seyn, als vorstellende Wesen) haben; dagegen alle diejenigen Formen, welche vom Nicht-Ich aufs Objekt übergehen (Negation, Vielheit, Accidentalität, Causalität in *passiver* Bedeutung, d. i. Bedingtheit), als bloß in der *sinnlichen* Vorstellung desselben vorhanden empirisch-idealistisch erklärt werden mußten. — Im consequenten Dogmatismus hat also der empirische Idealismus Sinn und Bedeutung, denn er ist nothwendige Folge des transscendenten Realismus. Soll er aber als Erklärungsgrund des Nicht-Ichs überhaupt gedacht werden, so hebt er sich selbst auf. Denn es ist lächerlich, das Nicht-Ich seinem Daseyn nach bloß als Produkt eines empirischen Vermögens, z. B. der Einbildungskraft,

dem Absoluten entgegengesetzt, also durch dieses bedingt, zugleich aber schlechthin entgegengesetzt, d. h. unbedingt. Was dem Absoluten schlechthin entgegengesetzt ist, ist also nothwendig zugleich bedingt und unbedingt, d. h. schlechthin = o. Der *Quantität* nach ist es als absolute Vielheit bestimmt, absolute Vielheit aber ist ein Widerspruch, denn Vielheit ist bedingt durch Einheit. Der *Modalität* nach ist es als Seyn, das dem absoluten Seyn schlechthin entgegengesetzt ist, d. h. absolutes Nichtseyn, der *Qualität* nach als Qualität, die der absoluten Realität schlechthin entgegengesetzt ist, d. h. absolute Negation bestimmt. Soll also das absolute Nicht-Ich Realität erhalten, so ist dieß nur dadurch möglich, daß es dem Absoluten nicht schlechthin entgegen — d. h. in den absoluten Inbegriff aller Realität selbst gesetzt wird. Nun ist der Gang aller Synthesis dieser, daß, was in der Thesis und Antithesis schlechthin gesetzt ist, in ihr mit Einschränkung, d. h. bedingt, gesetzt werde. Also wird die absolute Einheit des Ichs in der Synthesis zu empirischer, d. h. nur in Bezug auf Vielheit denkbarer Einheit (Kategorie der Einheit), die absolute Vielheit des Nicht-Ichs zur empirischen, nur in Bezug auf Einheit denkbaren Vielheit (Kategorie der Vielheit), die absolute Realität des Ichs zur bedingten, nur in Bezug auf einschränkende Negation denkbaren Realität (Kategorie der Realität), die absolute Negation des Nicht-Ichs zur nur in Bezug auf Realität denkbaren Negation (Kategorie der Negation), die absolute Unbedingtheit des Ichs zur empirischen, nur in Bezug auf Bedingtheit denkbaren Unbedingtheit (Kategorie der Substanz), das absolute Seyn des Ichs zu einem nur in Bezug auf Nichtseyn bestimmbaren Seyn (Kategorie der Möglichkeit), das absolute Nichtseyn des Nicht-Ichs zu einem nur in Bezug auf Seyn bestimmbaren Nichtseyn (Kategorie des Daseyns).

(Diese Anmerkung ist im zweiten Abdruck weggeblieben, vielleicht nur aus Versehen, da sie in der Originalausgabe auch nicht im Texte, sondern im Verzeichniß der Verbesserungen und Zusätze stand. D. H.)

begreiflich machen zu wollen. Denn man will ja wissen, wie Nicht-Ich überhaupt, d. h. wie empirisches Vermögen überhaupt möglich werde].

Leibniz, oder besser noch, der consequente Dogmatismus, sieht die Erscheinungen als ebenso viele Einschränkungen der unendlichen Realität des Nicht-Ichs an; nach dem kritischen System sind sie ebenso viele Einschränkungen der unendlichen Realität des Ichs. (Erscheinungen also sind vom Ich nicht der Art [Realität], sondern nur der Quantität nach verschieden. Leibniz hatte wohl recht, wenn er sagte, die Erhaltung der Welt der Erscheinungen sey derselbe Akt des absoluten Objekts, wie die Schöpfung. Denn die Welt der Erscheinungen entsteht und beharrt dem Dogmatismus zufolge bloß in der Einschränkung des absoluten Nicht-Ichs. — Schöpfung ist also nach dem kritischen System, das nur immanente Behauptungen zuläßt, nichts als Darstellung der unendlichen Realität des Ichs in den Schranken des Endlichen. Bestimmung derselben durch eine außer dem absoluten Ich wirkliche Causalität — durch ein Unendliches außer dem Unendlichen — hieße das Ich überfliegen). Bei Leibniz ist alles, was da ist, Nicht-Ich, selbst Gott, in dem alle Realität, aber außerhalb aller Negation vereinigt ist; nach dem kritischen System (das von einer Kritik der subjektiven Vermögen, d. h. vom Ich ausgeht) ist das Ich alles; es befaßt Eine unendliche Sphäre, in welcher sich endliche Sphären (durchs Nicht-Ich beschränkt) bilden, die gleichwohl nur in der unendlichen Sphäre und durch sie möglich sind, auch alle Realität nur von dieser und in dieser erhalten [1]. (Theoretische Philosophie). In jener unendlichen Sphäre ist alles intellektual, alles absolutes Seyn, absolute Einheit, absolute Realität, in diesen alles Bedingtheit, Wirklichkeit, Einschränkung: durchbrechen wir diese Sphären (praktische

[1] Der Ausdruck vieler Schwärmer: das Sinnliche sey im Uebersinnlichen, das Natürliche im Uebernatürlichen, das Irdische im Himmlischen befaßt, leidet also eine sehr vernünftige Deutung. Ueberhaupt enthalten ihre Ausdrücke sehr häufig einen Schatz geahneter und gefühlter Wahrheit. Sie sind, nach Leibnizens Vergleichung, die güldnen Gefäße der Aegypter, die der Philosoph zu heiligerem Gebrauche entwenden muß.

Philosophie), so sind wir in der Sphäre des absoluten Seyns, in der übersinnlichen Welt, wo alles Ich außer dem Ich nichts, und dieses Ich nur Eines ist.

*　*
*

... Ich wünschte mir Platons Sprache oder die seines Geistesverwandten, Jacobis, um das absolute, unwandelbare Seyn von jeder bedingten, wandelbaren Existenz unterscheiden zu können. Aber ich sehe, daß diese Männer selbst, wenn sie vom Unwandelbaren, Uebersinnlichen sprechen wollten, mit ihrer Sprache kämpften — und ich denke, daß jenes Absolute in uns durch kein bloßes Wort einer menschlichen Sprache gefesselt wird, und daß nur selbsterrungenes Anschauen des Intellektualen in uns dem Stückwerk unsrer Sprache zu Hülfe kommt.

Selbsterrungenes Anschauen. Denn das Unbedingte in uns ist getrübt durch das Bedingte, das Unwandelbare durch das Wandelbare, und — wie, wenn du hoffst, daß das Bedingte dir selbst wieder das Unbedingte, die Form der Wandelbarkeit und des Wechsels die Urform deines Seyns, die Form der Ewigkeit und der Unwandelbarkeit, darstellen werde? —

Weil du mit deiner Erkenntniß an Objekte gebunden bist, weil deine intellektuale Anschauung getrübt und dein Daseyn selbst für dich in der Zeit bestimmt ist, wird selbst das, wodurch du allein zum Daseyn gekommen bist, in dem du lebst und webst, denkst und erkennst, am Ende deines Willens nur ein Objekt des Glaubens für dich — gleichsam ein von dir selbst verschiedenes Etwas, das du ins Unendliche fort in dir selbst als endlichem Wesen darzustellen strebst, und doch niemals als wirklich in dir findest — der Anfang und das Ende deines Wissens dasselbe — dort Anschauung, hier Glaube!

*　*
*

§. 16.

Das Ich setzt sich selbst schlechthin und alle Realität in sich. Es setzt alles als reine Identität, d. h. alles gleich mit sich selbst. Die materiale Urform des Ichs ist demnach die Einheit seines

Setzens, insofern es alles sich gleich setzt. Das absolute Ich geht niemals aus sich selbst heraus.

Durch diese materiale Urform aber ist nothwendig zugleich eine formale Form des Setzens im Ich überhaupt bestimmt. Das Ich nämlich ist als Substrat der Setzbarkeit aller Realität überhaupt bestimmt. Denn, wenn das Ich materialer Inbegriff aller Realität ist (§. 8), so ist es zugleich auch formale Bedingung des Setzens überhaupt, und so erhalte ich eine bloße Form der Setzbarkeit im Ich überhaupt, die aber durch jene materiale Urform der Identität des Ichs (mittelst welcher es alle Realität sich selbst gleich, d. h. in sich selbst setzt) nothwendig bestimmt ist. Setzte nämlich das Ich nicht ursprünglich alles seiner Realität gleich, d. h. identisch mit sich, sich selbst aber als die reinste Identität, so könnte im Ich schlechterdings nichts identisch gesetzt werden, und es wäre möglich, daß A = nicht A gesetzt würde. Das Ich sey was es wolle (es ist aber nichts, wenn es nicht sich selbst absolut gleich ist, weil es nur durch sich selbst gesetzt ist), so ist, wenn es nur überhaupt identisch mit sich selbst gesetzt ist, der allgemeine Ausdruck des Setzens in ihm: A = A. Ist das Ich als identisch mit sich selbst gesetzt, so ist, abgesehen von allem dem, was das Ich ist, alles, was im Ich gesetzt ist, nicht als verschieden von sich selbst, so wie es gesetzt ist, sondern als in demselben Ich gesetzt bestimmt. Durch die reine Identität des Ichs, oder, da das Ich nur durch seine Identität ist, durch das Seyn des Ichs überhaupt, wird also ein Setzen im Ich überhaupt möglich. Wäre das Ich nicht mit sich selbst gleich, so wäre alles, was im Ich gesetzt ist, zugleich gesetzt und nicht gesetzt, d. h. es wäre gar nichts gesetzt, es gäbe keine Form des Setzens.

Allein, da das Ich alles, was es setzt, seiner Realität gleich setzt, so wird, insofern die Form des Setzens im Ich bloß durch das Ich bestimmt ist, das Gesetzte nur in der Qualität seines Gesetztseyns im Ich, d. h. nicht als etwas dem Ich Entgegengesetztes betrachtet; das Ich bestimmt durch seine Urform der Identität nichts als Realität überhaupt, und schlechterdings kein Objekt als solches,

insofern es dem Ich entgegengesetzt ist. Der Satz Ich = Ich ist also die Grundlage alles Setzens. Denn das Ich selbst heißt nur insofern gesetzt, als es nur für sich selbst und durch sich selbst gesetzt ist; alles andere aber, was gesetzt ist, ist es nur insofern, als das Ich zuvor gesetzt ist; was aber gesetzt ist, ist schlechthin gesetzt, nur insofern es dem schlechthin-gesetzten Ich gleich gesetzt, und also, da das Ich nur sich selbst gleich gesetzt seyn kann, mit sich selbst identisch ist. A = A ist insofern die allgemeine Formel des schlechthin-Setzens, weil dadurch nichts ausgesagt wird, als daß, was gesetzt ist, gesetzt sey.

Nun kann ich ins Ich setzen nach freier Willkür, ich kann nur das nicht setzen, was ich nicht setze. Ich setze also A, und, da ich es ins Ich setze, gleich irgend einer Realität = B, aber nothwendig als etwas sich selbst Gleiches, d. h. entweder als B oder als — B = C. Würd' es als B und als — B = C gesetzt, so wäre das Ich selbst aufgehoben. Insofern geht der Satz A = A als allgemeine Formel (des sich selbst gleich-Setzens) allen andern formalen Grundsätzen voraus; insofern er ein besonderer Satz — (von besonderem Inhalt) — ist, steht er unter der allgemeinen Gattung der schlechthin gesetzten, durch ihn, insofern er bloße Formel ist, bedingten Sätze.

Alle unbedingt-gesetzten Sätze, alle, deren Setzen bloß durch die Identität des Ichs bedingt ist, können analytische heißen, weil ihr Gesetztseyn aus ihnen selbst entwickelt werden kann, besser noch, thetische Sätze. Thetische Sätze sind alle, die bloß durch ihr Gesetztseyn im Ich bedingt, d. h. da alles ins Ich gesetzt wird, die unbedingt gesetzt sind. (Ich sage, gesetzt sind. Denn nur das bloße Gesetztseyn gehört zur formalen Form).

Eine einzelne Art thetischer Sätze sind identische Sätze, dergleichen A = A als besonderer Satz betrachtet ist (d. h. solche, in denen Subjekt und Prädikat dasselbe sind, deren Subjekt nur sich selbst zum Prädikat hat. So ist das Ich nur Ich, Gott nur Gott, alles aber, was in der Sphäre der Existenz liegt, hat Prädikate, die außer seinem Wesen liegen). Daß sie thetische Sätze sind, gehört zur formalen Form, daß sie identische sind, zur materialen. Identische

Sätze sind nothwendig thetische, weil in ihnen A schlechthin als solches, und, weil es A ist, gesetzt wird. Aber thetische Sätze sind nicht nothwendig identische, denn thetische Sätze sind alle, deren Gesetztseyn nicht durch ein anders Gesetztseyn bedingt ist. So kann A = B ein thetischer, obwohl kein identischer Satz seyn, wenn nämlich durch das bloße Setzen von A, B, aber nicht umgekehrt durch das bloße Setzen von B, A gesetzt ist.

Die Form der thetischen Sätze ist bloß bedingt durch die reine Identität des Ichs. Da sie also überall nur die materiale, durchs Ich bestimmte Form der Unbedingtheit formal ausdrücken, so muß auch die formale Form derselben durchaus parallel seyn der materialen Form des Ichs.

Das Ich ist bloß dadurch, daß es ist, d. h. daß es sich selbst gleich ist, also durch die bloße Einheit seiner Anschauung. Nun sind die thetischen Sätze bloß bedingt durch ihr Gesetztseyn im Ich. Das Ich aber ist bloß durch Einheit seiner Anschauung. Mithin muß das im thetischen Satze Gesetzte bloß bedingt seyn durch die im Ich bestimmte Einheit seiner Anschauung. (Wenn ich urtheile, A = B, so urtheile ich nicht von A, insofern es durch irgend etwas außer sich, sondern insofern es bloß durch sich selbst, durch Einheit seines Gesetztseyns im Ich, nicht als bestimmtes Objekt, sondern als Realität überhaupt, als im Ich überhaupt setzbar bestimmt ist. Ich urtheile also nicht, dieses odes jenes A in diesem oder jenem bestimmten Punkt des Raums oder der Zeit, sondern A, als solches, ist, insofern es A ist, durch eben die Bestimmung, durch die es A, d. h. sich selbst gleich ist, = B. — Alle numerische Bestimmung von A ist also eben dadurch ausgeschlossen, sey es nun numerische Bestimmung der Einheit oder der Vielheit. Numerische Einheit kann zwar im thetischen Satze vorkommen, aber nicht als zur Form desselben gehörig. So kann man z. B. urtheilen: der Körper A ist ausgedehnt. Soll dieser Satz ein thetischer seyn, so muß der Körper A bloß in der Einheit seines Gesetztseyns im Ich, nicht als bestimmtes Objekt, in bestimmtem Raum, gedacht werden; oder vielmehr, insofern der Satz thetisch

ist, wird A wirklich bloß in der Einheit seines Gesetztseyns gedacht. Das, was ihn zum thetischen Satz macht, ist nicht der bestimmte Körper A, sondern das Denken desselben in seiner Einheit. — Das A im thetischen Satze überhaupt ist seinem bloßen Gesetztseyn nach, also weder als Gattung, noch als Art, noch als Individuum bestimmt. Vielheit ist gesetzt, weil eins mehrmals, also nicht weil es schlechthin gesetzt ist. Der Satz also, der eine Vielheit aussagt, ist nicht nur seinem Inhalt, sondern auch der bloßen Form seines Gesetztseyns nach ein antithetischer Satz. Nur dadurch, daß dem Ich ursprünglich etwas entgegengesetzt, daß das Ich selbst als Vielheit (in Zeit) gesetzt wird, ist es möglich, daß das Ich über die Einheit des bloßen Gesetztseyns in ihm hinausgehe, und z. B. dasselbe Gesetzte mehrmals setze, oder zwei Begriffe, die nichts miteinander gemein haben, die unter keiner Einheit denkbar sind, z. B. Körper und Schwere zugleich setze.

Allgemeinheit ist empirische, d. h. durch Vielheit hervorgebrachte Einheit, also Form einer Synthesis. Allgemeine Sätze sind also weder thetische, noch antithetische, sondern synthetische Sätze.

Das Ich ist bloß dadurch, daß es alle Realität setzt. Sollen also thetische Sätze (d. h. solche, die durch ihr bloßes Setzen im Ich bestimmt sind) möglich seyn, so müssen sie schlechthin etwas setzen (bejahen). Sowie sie verneinen, ist ihr Setzen nicht durchs bloße Ich, denn das enthält keine Verneinung, sondern durch etwas außer demselben (ihm Entgegengesetztes) bedingt. (Der bejahende Satz setzt überhaupt etwas in eine Sphäre der Realität — der thetisch-bejahende Satz nur in die Sphäre der Realität überhaupt. Der verneinende Satz setzt nur überhaupt nicht in eine bestimmte Sphäre; allein da er das, was er in der einen Sphäre wegnimmt, in keine andere setzt, so nimmt er es aus der Sphäre der Realität überhaupt weg. — Das thetisch-verneinende [sonst unendliche] Urtheil nimmt A nicht nur aus einer bestimmten Sphäre weg, sondern setzt es zugleich in eine andere, jener entgegengesetzte. So z. B. der Satz: Gott ist nicht wirklich, nimmt Gott aus der Sphäre der Wirklichkeit, ohne ihn in eine andere zu

setzen; der Satz aber: Gott ist nicht — wirklich, setzt ihn zugleich in eine andere, der Sphäre der Wirklichkeit widersprechende Sphäre. Es kommt aber, um ein thetisch-verneinendes Urtheil hervorzubringen, nicht nur darauf an, daß man die Negation mit dem Prädikat willkürlich verbindet, sondern darauf, daß das Subjekt schon durch sein bloßes Setzen im Ich in eine dem Prädikat entgegengesetzte Sphäre gesetzt werde. So kann ich z. B. den verneinenden Satz: ein Zirkel ist nicht viereckigt, in kein thetisch-verneinendes Urtheil verwandeln; denn das Subjekt Zirkel ist nicht schon durch sein bloßes Gesetztseyn in eine der Sphäre des Viereckigten schlechthin entgegengesetzte Sphäre gesetzt; der Zirkel könnte eben auch fünf- oder vieleckigt seyn. Dagegen ist der Satz: ein Zirkel ist nicht süß, nothwendig ein unendliches Urtheil; denn das Subjekt Zirkel ist schon durch sein bloßes Gesetztseyn außer der Sphäre des Süßen, also in eine jener Sphäre geradezu entgegengesetzte Sphäre gesetzt. Deßwegen auch im thetisch-verneinenden Urtheil die Negation nicht bei der Kopula, sondern beim Prädikat steht, d. h. das Subjekt wird nicht nur aus der Sphäre des Prädikats hinweggenommen, sondern in eine ganz andere, jener entgegengesetzten Sphäre von Prädikat gesetzt. — Maimon war, soviel ich weiß, bis jetzt derjenige, der am bestimmtesten auf diese Unterscheidung des unendlichen Urtheils vom bejahenden und verneinenden gedrungen hat).

Das Ich ist bloß durch sich selbst. Seine Urform ist die des reinen Seyns. Soll etwas im Ich gesetzt werden, bloß weil es gesetzt ist, so muß es durch nichts außer dem Ich bedingt seyn; denn es ist bloß durch sein Gesetztseyn im Ich bedingt, und das Ich enthält nichts außer der Sphäre seines Wesens Liegendes. Thetische Sätze setzen also ein Seyn, das bloß durch sich selbst bedingt ist (keine Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, sondern bloßes Seyn).

(Die Bestimmung der Formen der Modalität ist bisher noch nicht ganz ins Reine gebracht. Die Urformen des Seyns und des Nicht-Seyns liegen zwar allen andern Formen zu Grunde. Denn in ihnen ist Thesis und Antithesis (der Widerspruch zwischen Ich und Nicht-Ich) ganz allgemein und bloß formal enthalten: sie müssen also, wenn dieser

Widerspruch durch Synthesis vermittelt wird, diese Synthesis ebenfalls ganz allgemein, und bloß formal, ausdrücken. Eben deßwegen aber gehört materiale (objektive) Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, gar nicht zu jenen ursprünglichen, aller Synthesis vorhergehenden Formen; denn sie drücken das, was jene bloß formal ausdrücken, material, d. i. in Bezug auf schon vollbrachte Synthesis, aus. Also sind sie, da Kategorien eigentlich diejenigen Formen sind, durch welche die Synthesis des Ichs und Nicht-Ichs bestimmt wird, keine Kategorien, sondern sie enthalten alle zusammen die Syllepsis, aller Kategorien. Denn da sie selbst das bloße Setzen ausdrücken, durch die Kategorien aber (der Relation, der Quantität und der Qualität) die Setzbarkeit des Nicht-Ichs im Ich vermittelt ist, so können sie nicht mehr selbst Bedingungen dieser Setzbarkeit, sondern nur Resultat der Synthesis, oder sylleptische Begriffe aller Synthesis seyn.

Reines Seyn nämlich ist ursprünglich nur im Ich, und es kann nichts unter dieser Form gesetzt werden, als was dem Ich gleich gesetzt ist; weßwegen auch einzig und allein in thetischen Sätzen reines Seyn ausgedrückt wird, weil nämlich in diesen das Gesetzte gar nicht als etwas dem Ich Entgegengesetztes, als Objekt, sondern nur als Realität des Ichs überhaupt bestimmt ist.

Die eigentliche Formel für thetische Sätze ist diese: A ist — d. h. es hat eine eigne identische Sphäre des Seyns, in die nun alles gesetzt werden kann, was bloß durch das Seyn von A, durch sein Gesetztseyn im Ich bedingt ist. Dagegen muß es ebenso eine allgemeine Formel für die Antithesis geben, die, weil A das Seyn überhaupt ausdrückt, diese seyn muß: $A > -A$. Dadurch nämlich wird, da A im Ich gesetzt ist, — A nothwendig außer dem Ich, unabhängig vom Ich, unter der Form des Nichtseyns gesetzt. Wie nun die erstere Formel eine ursprüngliche Thesis möglich macht, so macht diese eine ursprüngliche Antithesis möglich.

Nun ist aber eben diese ursprüngliche Thesis und Antithesis das Problem der gesammten Synthesis der Philosophie [1], und so, wie die

[1] Unter den Kategorien jeder einzelnen Form ist jedesmal die erste Ausdruck der Urform des Ichs, die zweite Ausdruck der Urform des Nicht-Ichs, die dritte

reinen Formen der Modalität die Form der Thesis und Antithesis ursprünglich und allgemein ausdrücken, müssen sie auch die Form möglicher Synthesis ursprünglich und vor aller Synthesis enthalten. Diese Form ist Bestimmung des Nichtseyns durch das Seyn, und diese liegt als ursprüngliche Form der Bestimmung aller möglichen Synthesis zu Grunde.

Reines Seyn ist nämlich nur im Ich denkbar. Das Ich ist schlechthin gesetzt. Das Nicht-Ich aber ist entgegengesetzt dem Ich, mithin ist es seiner Urform nach reine Unmöglichkeit, d. h. schlechterdings nicht im Ich setzbar. Nun soll es aber doch im Ich gesetzt werden, und dieses Setzen des Nicht-Ichs im Ich vermittelt nun die Synthesis dadurch, daß sie die Form des Nicht-Ichs selbst mit der Form des Ichs zu identificiren, d. h. das Nicht-Seyn des Nicht-Ichs durch das Seyn des Ichs zu bestimmen strebt.

Da nun reines Seyn Urform aller Setzbarkeit im Ich ist, die Setzbarkeit des Nicht-Ichs im Ich aber nur durch Synthesis vermittelt wird, so ist die Form des reinen Seyns, insofern sie dem Nicht-Ich zukommen soll, nur als Angemessenheit zur Synthesis überhaupt denkbar (nach kantischer Sprache: objektive Möglichkeit, d. i. Möglichkeit [Setzbarkeit im Ich], die einem Objekt, als solchem, zukommt, ist nur in der Angemessenheit zur Synthesis enthalten). Das Nicht-Ich nämlich ist ursprünglich für das Ich logisch unmöglich; denn für das Ich gibt es keine als thetische Sätze, das Nicht-Ich aber kann nie Inhalt eines thetischen Satzes werden, sondern widerspricht der Form des Ichs geradezu. Nur insofern das Nichtseyn des Nicht-Ichs durch das Seyn des Ichs bestimmt, d. h. insofern eine Synthesis des Seyns und Nicht-Seyns vorgenommen wird, wird das Nicht-Ich setzbar im Ich, also kann seine Möglichkeit nur als Angemessenheit zur

endlich die Synthesis, in welcher die beiden erstern vereinigt werden, und nun erst Sinn und Bedeutung in Bezug aufs Objekt erhalten. Beiläufig zu sagen bezieht sich die Form der Qualität auf die der Modalität, die Form der Quantität auf die der Relation, also sind die mathematischen Kategorien durch die dynamischen, nicht umgekehrt, bestimmt.

Synthesis überhaupt vorgestellt werden: mithin wird die logische Möglichkeit des Nicht-Ichs durch die objektive, die formale durch die materiale bedingt.

Problematische Sätze sind daher solche, deren logische Möglichkeit durch die objektive bedingt ist, stehen aber in der Logik selbst nur unter der reinen, aller Synthesis vorangehenden Form des Seyns, und können unmöglich selbst als besondere Gattung aufgestellt werden. Denn da sie bloß eine Aussage der durch objektive Möglichkeit vermittelten logischen Möglichkeit sind, logische Möglichkeit aber überall dieselbe ist, so gehören sie nur in Rücksicht auf das, wodurch sie problematische Sätze sind, zur Logik. — Ich will die objektive Möglichkeit, insofern sie die logische vermittelt (Schema der logischen ist), objektiv-logische Möglichkeit, Sätze, die bloß reines Seyn, reine Möglichkeit[1] ausdrücken, Essentialsätze, solche aber, die eine objektiv-logische Möglichkeit ausdrücken, problematische nennen. Die problematischen Sätze kommen also in der Logik nur insofern vor, als sie zugleich Essentialsätze sind.

Existentialsätze sind durch die ursprüngliche Entgegensetzung des Nicht-Ichs bestimmt, bekommen aber nur erst durch die Synthesis Möglichkeit. Sie sind also bedingt durch objektiv-logische Möglichkeit, obgleich sie nicht bloße Möglichkeit aussagen. Durch objektiv-logische Möglichkeit nämlich wird das Nicht-Ich nur in Synthesis überhaupt gesetzt, ein Existentialsatz aber setzt es in bestimmte Synthesis. Nun soll aber das Nicht-Ich, als zur Form des Ichs erhoben, nur durch das Schema des reinen Seyns, durch seine bloße Möglichkeit, d. h. durch

[1] Man sollte das Wort logische, reine Möglichkeit untergehen lassen: der Ausdruck veranlaßt nothwendig Mißverständniß. Es gibt eigentlich nur reale, objektive Möglichkeit; die sogenannte logische Möglichkeit ist nichts als reines Seyn, sowie es in der Form des thetischen Satzes ausgedrückt ist. Wenn man z. B. sagt, der Satz: Ich ist Ich, habe die Form reiner Möglichkeit, so ist dieß leicht mißzuverstehen, nicht so, wenn man sagt: seine Form sey die des reinen Seyns (im Gegensatz gegen Daseyn, oder gegen logische Möglichkeit, die nur durch objektive Möglichkeit bedingt ist). S. über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt S. 53 ff. (dieses Bandes S. 108 ff.).

Synthesis überhaupt, gesetzt seyn, so wie das Ich durch Thesis überhaupt gesetzt ist (denn wo Thesis ist, da ist Ich, und wo Ich ist, da ist Thesis). Allein die Urform des Objekts ist Bedingtheit. Mittelst dieser, insofern sie durch das Schema der Zeit darstellbar ist, bekommen die Objekte nur dadurch Daseyn, daß sie einander wechselseitig ihre Stelle in der Zeit bestimmen; ihr Daseyn überhaupt ist nur bestimmt durch ihre Wirklichkeit, d. h. durch ihr Daseyn in einer bestimmten Synthesis. Mithin muß hier eine neue Synthesis eintreten, die, so wie Seyn und Nichtseyn ursprünglich nur dadurch vermittelt werden konnten, daß das Nicht-Seyn durch das Seyn bestimmt wurde, nun hinwiederum objektive Möglichkeit (das Resultat jener Synthesis) mit Wirklichkeit nur dadurch vermittelt, daß sie diese durch jene bestimmt. Nun ist objektiv-logische Möglichkeit Gesetztseyn in der Synthesis überhaupt, Wirklichkeit Gesetztseyn in bestimmter Synthesis: also muß das Nicht-Ich nur insofern in bestimmter Synthesis gesetzt seyn, als es zugleich in Synthesis überhaupt gesetzt ist, d. h. es muß in aller Synthesis gesetzt seyn, denn alle Synthesis ist gleich der Synthesis überhaupt sowohl als der bestimmten Synthesis.

* * *

Ich glaube, daß der ganze Fortgang dieser Synthesis, in einer Tafel vorgestellt, dem Leser deutlicher wird.

Hier ist eine

Tafel aller Formen

I.

1.

Thesis.

Absolutes Seyn, bloß in und durch das Ich ursprünglich bestimmte absolute Setzbarkeit.

2.

Antithesis.

Absolutes Nicht-Seyn, absolute Unabhängigkeit vom Ich, und nur im Gegensatz gegen dasselbe bestimmbare, absolute Nichtsetzbarkeit.

3.

Synthesis.

Bedingte, durch Aufnahme ins Ich bestimmbare Setzbarkeit, d. h. Möglichkeit des Nicht-Ichs [1]. (Diese Möglichkeit heißt, weil das Nicht-Ich nur durch Aufnahme ins Ich Objekt wird, objektiv-logische Möglichkeit, und weil jene Aufnahme ins Ich nur durch vorangegangene Synthesis [mittelst der Kategorien] möglich wird, Angemessenheit zur Synthesis [den Kategorien] überhaupt, Daseyn in der Zeit überhaupt).

[1] Das Nicht-Ich ist in der ursprünglichen Entgegensetzung (Antithesis) absolute Unmöglichkeit, nun erhält es in der Synthesis zwar Möglichkeit, aber nur unbedingte, also tauscht es bedingte Möglichkeit gegen unbedingte Unmöglichkeit ein. „Entweder keine Möglichkeit, dafür aber Unbedingtheit, oder keine Unbedingtheit, dafür aber Möglichkeit! — Sollte das Nicht-Ich das Unbedingte im menschlichen Wissen seyn, so könnte es dieses nur in der ursprünglichen Entgegensetzung, d. h. insofern es schlechthin Nichts ist, seyn". (Zusatz in der ersten Aufl.)

der Modalität.

II.

1.

Thesis.

Bedingtseyn durch die Synthesis überhaupt, d. h. durch die objektive Aufnahme ins Ich. Objektiv-logische Möglichkeit, Daseyn in der Zeit überhaupt.

2.

Antithesis.

Objektives, nicht bloß durchs Ich bestimmtes Bedingtseyn, Daseyn in bestimmter Synthesis (Zeit), d. h. Wirklichkeit.

3.

Synthesis.

Bedingtseyn des (durchs Objekt bestimmten) Gesetztseyns in bestimmter Synthesis durch das (durchs Ich bestimmte) Gesetztseyn in der Synthesis überhaupt, Daseyn [1] in aller Synthesis. — Bestimmung der Wirklichkeit durch die objektiv-logische Möglichkeit — Nothwendigkeit. (Mithin geht der ganze Progressus der Synthesis 1. von Seyn und Nicht-Seyn zu Möglichkeit, 2. von Möglichkeit und Wirklichkeit zu Nothwendigkeit).

[1] Daseyn ist die gemeinschaftliche Form, unter welcher Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit stehen. Der Unterschied bei diesen ist nur die Zeitbestimmung selbst, nicht das Setzen oder Nichtsetzen in Zeit überhaupt. Daseyn überhaupt ist also Resultat der ersten Synthesis. In der zweiten wird es in der Thesis als Möglichkeit, in der Antithesis als Wirklichkeit, in der Synthesis als Nothwendigkeit bestimmt.

* * *

[Da Zeit Bedingung aller Synthesis ist, und eben deßwegen von der transcendentalen Einbildungskraft durch und in der Synthesis hervorgebracht wird, so kann man das Ganze auch so darstellen. Das Schema des reinen (außerhalb aller Zeit gesetzten) Seyns ist Daseyn in Zeit überhaupt (d. i. in der Handlung der Synthesis überhaupt). Objektive Möglichkeit ist also Gesetztseyn in der Zeit überhaupt. Da das Daseyn in der Zeit wechselt, so ist das Objekt, obgleich in der Zeit überhaupt gesetzt, doch zugleich setzbar und nicht setzbar. Um ein Objekt zu setzen, muß ich es in bestimmte Zeit setzen, was nur dadurch möglich wird, daß ein andres ihm seine Stelle in der Zeit bestimmt, und sich die seine wieder von ihm bestimmen läßt. Nun soll aber das Nicht-Ich bloß durch seine Möglichkeit, bloß durch das Schema des reinen Seyns, gesetzt werden.

Diesem Setzen durch bloße Möglichkeit aber widerstrebt das Schema seiner eigenen Form, mittelst dessen es nur als in bestimmter Zeit gesetzt gedacht werden kann. Nun ist, so wie Zeit überhaupt Schema der gänzlichen Zeitlosigkeit ist, alle Zeit (d. h. die wirkliche ins unendliche fortgehende Synthesis) hinwiederum Darstellung (Bild)[1] der Zeit überhaupt (d. i. der Handlung der Synthesis überhaupt), wodurch Daseyn in der Zeit überhaupt mit Daseyn in bestimmter Zeit vermittelt wird. Alle Zeit also ist nichts als Bild der Zeit überhaupt, und zugleich bestimmte Zeit, weil alle Zeit so gut bestimmt ist, als ein einzelner Zeittheil. Insofern nun das Nicht-Ich in bestimmte Zeit gesetzt ist, erhält es seine ursprüngliche Form (des Wechsels, der Vielheit, der Negabilität), insofern es in Zeit überhaupt gesetzt ist, drückt es die schematische Urform des Ichs aus, Substantialität, Einheit, Realität. Aber es ist in bestimmte Zeit nur insofern gesetzt, als es zugleich in Zeit überhaupt gesetzt ist, und umgekehrt. Seine Substantialität ist nur in Bezug auf Wechsel, seine Einheit nur

[1] Das, was ein Schema mit seinem Gegenstand vermittelt, ist immer ein Bild. Schema ist das in der Zeit überhaupt Schwebende, Bild das in bestimmter Zeit Gesetzte, und doch für alle Zeit Setzbare, da hingegen der Gegenstand selbst für mich nur in bestimmte Zeit gesetzt ist.

in Bezug auf Vielheit, seine Realität nur in Bezug auf Negation (d. h. mit Negation — aber *ins Unendliche*) denkbar[1]].

Anmerkungen. 1. Das Ich setzt ursprünglich, und, da es die reinste Einheit ist, alles sich gleich, nichts sich entgegen. Der thetische Satz hat also eigentlich gar keinen andern Inhalt als das Ich, denn was in ihm gesetzt ist, ist nur als Realität überhaupt als = dem Ich, in der Form seiner Identität mit dem Ich gesetzt. — Die Vernunft geht im theoretischen sowohl als praktischen Gebrauche auf nichts als absolut-thetische Sätze, = dem Satz: Ich = Ich. Im theoretischen Gebrauche strebt sie, das Nicht-Ich zur höchsten Einheit zu erheben, also seine Existenz in einem thetischen Satze zu bestimmen, = dem Satze: Ich = Ich. Bei diesem nämlich frägt es sich nicht: Ist das Ich gesetzt? sondern es ist gesetzt, *weil* es gesetzt ist. Also strebt das Ich, das Nicht-Ich zu setzen, weil es gesetzt ist, d. h. es zur Unbedingtheit zu erheben.

[1] Das Resultat dieser Deduktionen ist, daß nur die Formen des Seyns, des Nichtseyns und des durch Seyn bestimmten Nicht-Seyns, insofern sie *vor* aller Synthesis vorhergehen, aller Synthesis zu Grunde liegen und die Urform enthalten, nach der sie allein entworfen werden kann, in die Logik gehören können, daß aber die erst durch schon geschehene Synthesis möglich gewordenen schematisirten Formen der Möglichkeit, der Wirklichkeit und der Nothwendigkeit nur insofern in die Logik gehören, als sie selbst durch jene ursprünglichen Formen bestimmt sind. So gehören z. B. problematische Sätze nicht *insofern* in die Logik, als sie objektive Möglichkeit, sondern nur insofern als sie objektiv-*logische* Möglichkeit ausdrücken, nicht *insofern* als sie ein *Gesetztseyn in der Synthesis* überhaupt ausdrücken, sondern nur insofern, als durch diese Synthesis ihre *logische Denkbarkeit* überhaupt vermittelt worden ist. Kurz, die drei Formen der problematischen, assertorischen und apodiktischen Sätze gehören nur insofern in die Logik, als sie zugleich die bloße formale Form der ursprünglichen Synthesis (die Bestimmung des Nicht-Seyns durch das Seyn, *Daseyn überhaupt*), nicht insofern sie die materiale Form — das Daseyn in der *Synthesis überhaupt*, in der bestimmten Synthesis und in *aller Synthesis* ausdrücken *).

*) Deßwegen ist auch oben erinnert worden, daß *Daseyn* Resultat der ersten Synthesis überhaupt sey, und der zweiten nur *formal* zu Grunde liege. In dieser nämlich wird es erst *material* bestimmt nach seinem Verhältniß zu der durch die Kategorien vermittelten Synthesis. Mithin können die Formen der zweiten Synthesis nicht, insofern sie *material*, sondern nur insofern sie *formal* bestimmt sind, d. h. die ursprüngliche Form der ersten Synthesis, Daseyn überhaupt — gleichviel ob in *Zeit überhaupt*, in *bestimmter* Zeit, oder in *aller* Zeit — ausdrücken, in der Logik vorkommen. (Zusatz der ersten Aufl.)

Diese materiale Form des Strebens der Vernunft bestimmt die formale im syllogistischen Regressus; beide gehen auf ein Streben nach thetischen Sätzen. Die theoretische Vernunft nämlich strebt in ihrem materialen Gebrauche nothwendig nach einem material-thetischen Satz, dergleichen bloß der Satz Ich = Ich ist, und niemals ein andrer, der vom Nicht-Ich etwas aussagt, seyn kann, weßwegen auch jenes Streben auf Widersprüche führen muß; in ihrem formalen Gebrauche aber strebt sie nach formal-thetischen Sätzen, die eine ganze Reihe von Episyllogismen begründen. — Was der theoretischen Vernunft unmöglich war, indem sie durch ein Nicht-Ich beschränkt war, das thut nun die praktische, sie erreicht den einzigen absolut- (d. h. formal- und material-) thetischen Satz: Ich = Ich.

2. Die Form der Identität bestimmt schlechterdings kein Objekt als solches [1]. Daß aber Leibniz, und alle die Männer, die in seinem Geiste dachten, das Princip der Identität als Princip der objektiven Realität ansahen, ist bei weitem so unbegreiflich nicht, als es viele seynwollende Kenner der Philosophie zu finden schienen, von denen man es schon gewohnt ist, daß sie nichts begreiflicher finden, als was ihr Meister sagt, und nichts unbegreiflicher, als was diejenigen sagen, auf deren Wort sie nicht geschworen haben. Die Form der Identität ist für die kritische, d. h. diejenige Philosophie, die alle Realität ins Ich setzt, Princip aller Realität des Ichs, eben deßwegen aber kein Princip objektiver, d. h. nicht im Ich enthaltener Realität [2]; dagegen dem

[1] Der Grundsatz der Identität ist A = A. Nun könnte ja aber A auch gar nicht wirklich seyn, also erhellt, daß A durch die Form der Identität gar nicht seinem Gesetztseyn außer dem Ich zufolge bestimmt, sondern nur insofern es durch das Ich, d. h. gar nicht als Objekt gesetzt ist, betrachtet wird.

[2] Sie kann Princip auch der objektiven Realität werden, aber nur, insofern das Setzen derselben im Ich schon vermittelt ist, bestimmt aber alsdann diese doch nicht als objektive Realität, sondern nur in der Qualität ihres Gesetztseyns im Ich. — Der Satz des zureichenden Grundes, sagt Kant, kann gar nicht in der übersinnlichen Welt gebraucht werden, um irgend ein Objekt derselben zu bestimmen — deßwegen, weil in dieser alles absolut ist, und jener Satz nur die Form der Bedingtheit ausdrückt. Enthielte die übersinnliche Welt wirklich Objekte, und mehr als nur absolutes Ich, so würde dieser Grundsatz in ihr so

Dogmatismus eben dieselbe Form gerade umgekehrt — Princip der objektiven, aber nicht der **subjektiven** Realität seyn muß. Durch die Form der Identität bestimmt **Leibniz** das Ding an sich überhaupt, ohne Bezug auf ein Entgegengesetztes (das Ich), **Kant** hingegen die Realität des Ichs, ohne Bezug auf ein Entgegengesetztes, d. h. ein Nicht-Ich. Daß aber durch die Form der Identität zwar das Ding an sich überhaupt, die objektive Realität desselben, nicht aber die **subjektive**, d. h. die **Erkenntniß** des Dings an sich (das Herausgehen aus der bloßen Sphäre des Dings an sich überhaupt), bestimmt sey, erklärte Leibniz so stark und so auffallend, als Kant umgekehrt erklärte, daß durch die Form der Identität zwar die **subjektive**, d. h. die bloß im Ich gesetzte Realität, nicht aber die **objektive**, nur durch ein Herausgehen aus der Sphäre des Ichs bestimmbare Realität, bestimmt sey. Für den Dogmatismus müssen thetische Sätze nur durchs Nicht-Ich, antithetische aber und synthetische nur durchs Ich, für den Kriticismus umgekehrt thetische nur durchs Ich, antithetische und synthetische nur durchs Nicht-Ich möglich werden. **Leibniz** bestimmt die absolute Sphäre durchs absolute Nicht-Ich, hebt aber dadurch nicht alle Form synthetischer Sätze auf, sondern braucht sie, um aus seiner absoluten Sphäre herauszukommen, so gut als sie Kant braucht. Beide haben, um aus dem Gebiet des Unbedingten in das des Bedingten zu kommen, dieselbe Brücke nöthig. Um aus der Sphäre des Dings an sich, des **schlechthin** Gesetzten, in die Sphäre des **bestimmten** (vorstellbaren) Dings zu kommen, brauchte Leibniz den Satz des zureichenden Grundes; eben diesen — (d. h. eine Urform der Bedingtheit überhaupt) — braucht Kant, um aus der Sphäre des Ichs heraus in die Sphäre des Nicht-Ichs zu treten. Leibniz hat also den Satz der Identität so gut verstanden als **Kant**, und ihn für sein System so gut als dieser für das seinige zu brauchen gewußt: das, worin beide uneinig sind, ist nicht

gut als in der Welt der Erscheinungen anwendbar seyn. Kant braucht also auch diesen Grundsatz im übersinnlichen Gebiet nur **polemisch**, oder dann, wann er seinem Accommodationssystem zufolge von Objekten der übersinnlichen Welt spricht.

der Gebrauch desselben, sondern seine höhere Bestimmung durchs Absolute im System unsers Wissens. [1]

3. Für das absolute Ich gibt es keine Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit; denn alles, was das absolute Ich setzt, ist durch die bloße Form des reinen Seyns bestimmt. Für das endliche Ich aber gibt es im theoretischen und praktischen Gebrauche Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Und da die höchste Synthesis der theoretischen und praktischen Philosophie Vereinigung der Möglichkeit mit der Wirklichkeit — Nothwendigkeit ist, so kann auch diese Vereinigung als eigentlicher Gegenstand (wenn gleich nicht als letztes Ziel) alles Strebens aufgestellt werden. Für das unendliche Ich nämlich würde, wenn es überhaupt Möglichkeit und Wirklichkeit für dasselbe gäbe, alle Möglichkeit Wirklichkeit, und alle Wirklichkeit Möglichkeit seyn. Für das endliche Ich aber gibt es Möglichkeit und Wirklichkeit, mithin muß sein Streben in Bezug auf dieselbe so bestimmt werden, wie das Seyn des unendlichen Ichs bestimmt wäre, wenn es mit Möglichkeit und Wirklichkeit zu thun hätte. Also soll das endliche Ich streben, alles, was in ihm möglich ist, wirklich, und was wirklich ist, möglich zu machen. Nur für das endliche Ich gibt es ein Sollen, d. h. praktische Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, weil nämlich das Handeln des endlichen Ichs nicht durch bloße Thesis (Gesetz des absoluten Seyns), sondern durch Antithesis (Naturgesetz der Endlichkeit) und Synthesis (moralisches Gebot) bedingt ist. Also ist praktische Möglichkeit Angemessenheit der Handlung zur praktischen Synthesis überhaupt,

[1] Kant war der Erste, der nirgends unmittelbar, aber überall wenigstens mittelbar das absolute Ich als das letzte Substrat alles Seyns und aller Identität aufstellte und zuerst das eigentliche Problem der Möglichkeit eines noch über die bloße Identität hinaus bestimmten Etwas fixirte — auf eine Art, die — (wie soll man sie beschreiben? — wer seine Deduktion der Kategorien und die Kritik der teleologischen Urtheilskraft mit dem Geiste gelesen hat, mit dem alles von ihm gelesen werden muß, sieht eine Tiefe des Sinns und der Erkenntniß vor sich, die ihm beinahe unergründlich scheint) — auf eine Art, die nur einem Genius möglich scheint, der, gleichsam sich selbst voraneilend, von dem höchsten Punkt aus nun über eben die Stufen herabsteigt, über welche andere allmählich emporsteigen müssen. (Zusatz der ersten Aufl.)

praktische Wirklichkeit Angemessenheit der Handlung zur bestimmten moralischen Synthesis, praktische Nothwendigkeit endlich — (die höchste Stufe, die ein endliches Wesen erreichen kann) — Angemessenheit zu aller Synthesis (in einem System des Handelns, in welchem alles, was praktisch-möglich ist, wirklich, alles, was wirklich ist, zugleich auch möglich seyn muß [1]). Dagegen beim absoluten Ich gar kein Sollen

[1] Auf dem Begriff der praktischen Möglichkeit (Angemessenheit zur Synthesis überhaupt) beruht der Begriff des Rechts überhaupt und das ganze System des Naturrechts, auf dem Begriff praktischer Wirklichkeit aber der Begriff von Pflicht und das ganze System der Ethik. Nun ist für das endliche Wesen alles, was wirklich ist, auch möglich, mithin muß, wo Pflicht eintritt, auch ein Recht zu handeln eintreten, d. h. was der bestimmten (moralischen) Synthesis angemessen ist, muß auch der Synthesis überhaupt angemessen seyn, aber nicht umgekehrt. Hingegen ist im absoluten Ich gar keine Synthesis, also auch der Begriff von Pflicht und Recht nicht denkbar; allein das endliche muß denn doch so handeln, als ob es für das absolute Ich Recht und Pflicht gäbe, also seine Handlungsweise gerade so bestimmen, wie das Seyn des Unendlichen bestimmt wäre, wenn es für dasselbe Pflicht und Recht gäbe. Nun würde im absoluten Ich Pflicht und Recht identisch seyn, weil in ihm alles Mögliche wirklich, und alles Wirkliche möglich wäre. Also kann der eigentliche Gegenstand alles moralischen Strebens auch als Identificirung von Pflicht und Recht vorgestellt werden. Denn, wenn jede Handlung, wozu das freie Wesen als solches ein Recht hätte, zugleich auch Pflicht wäre, so würden seine freien Handlungen keine andre Norm mehr voraussetzen als die des moralischen Gesetzes. Deßwegen auch insbesondere das höchste Ziel, worauf alle Staatsverfassungen (die auf den Begriff von Pflicht und Recht gegründet sind) hinwirken müssen, nur jene Identificirung der Rechte und Pflichten jedes einzelnen Individuums seyn kann; denn woferne jedes einzelne Individuum nur durch Vernunftgesetze regiert würde, gäbe es im Staate schlechterdings keine Rechte, die nicht zugleich Pflichten wären, weil keiner auf irgend eine Handlung Anspruch machen würde, die nicht durch eine allgemeingültige Maxime möglich wäre, und das Individuum, wenn alle Individuen nur allgemeingültige Maximen befolgten, selbst nichts als seine Pflicht vor Augen hätte. Denn, wenn alle Individuen ihre Pflicht erfüllten, so würde kein einzelnes Individuum mehr fordern können, noch ein Recht haben, das durch die allgemeine Erfüllung der Pflicht nicht schon realisirt wäre. Recht aber hört sobald auf, als die Pflicht, die ihm entspricht, erfüllt ist; denn Möglichkeit überhaupt gilt nur so lange, als sie nicht von Wirklichkeit verdrungen ist, und, wer im Besitz der Wirklichkeit (der erfüllten Pflicht) ist, bekümmert sich nicht mehr um Möglichkeit (sein Recht). — Diese Idee lag auch der platonischen Republik zu Grunde; denn auch in dieser sollte alles praktisch-

stattfindet, weil, was dem endlichen Ich praktisches Gebot ist, jenem constitutives Gesetz seyn muß, durch welches weder Möglichkeit, noch Wirklichkeit, noch Nothwendigkeit, sondern absolutes Seyn, nicht imperativ, sondern kategorisch, ausgesagt wird.

Jener Begriff des Sollens aber und der praktischen Möglichkeit setzt einen andern Begriff voraus, der zu den schwersten Problemen der ganzen Philosophie den Stoff hergegeben hat. Diese müssen hier wenigstens noch kurz berührt werden.

Gibt es nämlich für das endliche Ich eine praktische Möglichkeit, d. h. ein Sollen, so ist dieß schlechterdings nicht ohne den Begriff der Freiheit des empirischen Ichs denkbar. Schon oben (§. 8) wurde dem absoluten Ich absolute Freiheit beigelegt, d. h. Freiheit, die bloß auf sein Seyn selbst gegründet ist, die ihm nur insofern zukömmt, als es Ich schlechthin ist, das alles Nicht-Ich ursprünglich ausschließt. Diese absolute Freiheit des Ichs ist nur durch sich selbst begreiflich. Denn ein absolutes Ich, das alles Nicht-Ich ausschließt, hat insofern absolute Freiheit, die so bald aufhört unbegreiflich zu seyn, als das Ich aus der Sphäre aller Objekte, also auch aus der Sphäre aller objektiven Causalität hinweggenommen ist. Aber das Ich in die Sphäre der Objektivität versetzen, und ihm doch noch Causalität durch Freiheit zuschreiben wollen — dieß scheint ein gewagtes Unternehmen zu seyn.

Die Rede ist also hier nicht von der absoluten Freiheit des absoluten Ichs (§. 8), denn diese realisirt sich schlechthin selbst, weil sie dieselbe Causalität des Ichs ist, mittelst welcher es sich schlechthin als Ich setzt. Das Ich ist aber nur insofern Ich, als es durch sich selbst, d. h. durch absolute Causalität gesetzt ist. Also setzt das Ich, indem es sich selbst setzt, zugleich seine absolute, unbedingte Causalität. Hingegen kann sich Freiheit des empirischen Ichs unmöglich selbst realisiren, denn das empirische Ich, als solches, existirt nicht durch sich selbst,

Mögliche wirklich, alles praktisch-Wirkliche möglich seyn; eben deßwegen sollte in ihr aller Zwang aufhören, weil Zwang nur gegen ein Wesen eintritt, das sich der praktischen Möglichkeit verlustig macht. Aufhebung der praktischen Möglichkeit aber in einem Subjekt ist Zwang, denn praktische Möglichkeit ist nur durch Freiheit denkbar.

durch eigne freie Causalität. Auch könnte diese Freiheit des empirischen Ichs nicht, wie die des absoluten Ichs, absolut seyn, denn durch diese wird schlechthin und zwar bloße Realität des Ichs gesetzt, durch die Causalität jener aber soll erst die absolute Realität des Ichs hervorgebracht werden. Jene ist durch sich selbst, und absolut-unendlich, diese empirisch-unendlich, weil, eine absolute Realität hervorzubringen, eine empirisch-unendliche Aufgabe ist. Jene ist schlechthin immanent, denn sie ist nur insofern, als das Ich reines Ich, und nicht genöthigt ist aus sich selbst herauszugehen, diese ist nur als transscendentale Freiheit bestimmbar, d. h. als Freiheit, die nur in Bezug auf Objekte, obgleich nicht durch sie, wirklich ist.

Das Problem der transscendentalen Freiheit hat von jeher das traurige Loos gehabt, immer mißverstanden und immer wieder aufgeworfen zu werden. Ja, selbst nachdem die Kritik der reinen Vernunft so großes Licht darüber verbreitet hat, scheint doch bis jetzt noch der eigentliche Streitpunkt nicht scharf genug bestimmt zu seyn. Der eigentliche Streit betraf niemals die Möglichkeit absoluter Freiheit; denn ein Absolutes schließt schon durch seinen Begriff jede Bestimmung durch fremde Causalität aus; die absolute Freiheit ist nichts anders, als die absolute Bestimmung des Unbedingten durch die bloßen (Natur-) Gesetze seines Seyns, Unabhängigkeit desselben von allen nicht durch sein Wesen selbst bestimmbaren Gesetzen, von allen Gesetzen, die etwas in ihm setzen würden, was nicht schon durch sein bloßes Seyn, durch sein Gesetztseyn überhaupt, gesetzt wäre (Moralgesetzen). Die Philosophie mußte also entweder das Absolute überhaupt leugnen, oder, wenn sie dieses eingeräumt hatte, ihm auch absolute Freiheit beilegen. Der eigentliche Streit konnte also nie absolute, sondern nur transscendentale Freiheit, d. h. die Freiheit eines durch Objekte bedingten empirischen Ichs betreffen. Das Unbegreifliche ist nicht, wie ein absolutes, sondern wie ein empirisches Ich Freiheit haben solle, nicht wie ein intellektuales Ich[1] intellektual, d. h. absolut-frei seyn könne, sondern wie es

[1] Kant bemerkt sehr richtig, daß sich der Ausdruck intellektual nur auf Erkenntnisse beziehe, was aber nur Gegenstand dieser Erkenntnisse sey,

möglich sey, daß ein empirisches Ich zugleich intellektual sey, d. h. Causalität durch Freiheit habe.

Das empirische Ich existirt nur mit und durch Objekte. Aber Objekte allein würden niemals ein Ich hervorbringen. Daß das empirische Ich empirisch ist, muß es den Objekten, daß es überhaupt Ich ist, nur einer höhern Causalität verdanken. In einem System, das die Realität der Dinge an sich behauptet, ist selbst das empirische Ich unbegreiflich; denn da durch das Setzen eines absoluten, allem Ich vorhergehenden Nicht-Ichs alles absolute Ich aufgehoben ist, so begreift man nicht, wie durch dieselben Objekte nun ein empirisches Ich hervorgebracht werden soll. Noch viel weniger aber kann von transcendentaler Freiheit eines empirischen Ichs in einem solchen Systeme die Rede seyn. Wenn aber Ich als das Absolute, alles Nicht-Ich schlechthin ausschließende, gesetzt ist, so kömmt ihm nicht nur ursprünglich eine absolute Causalität zu, sondern es wird auch begreiflich, wie ein empirisches Ich, und in diesem transcendentale Freiheit wirklich sey.

Daß nämlich das empirische Ich Ich ist, verdankt es derselben absoluten Causalität, durch welche das absolute Ich Ich ist; den Objekten aber verdankt es nichts als seine Schranken und die Endlichkeit seiner Causalität. Also ist die Causalität des empirischen Ichs von der des absoluten schlechterdings nicht dem Princip (der Qualität), sondern nur der Quantität nach verschieden. Daß sie Causalität durch Freiheit ist, verdankt sie ihrer Identität mit der absoluten, daß

intelligibel genannt werden müsse. Diese Bemerkung gilt dem Dogmatismus, der, da er intelligible Objekte zu erkennen vermeint, allerdings von diesen Objekten den Ausdruck intellektual nicht gebrauchen sollte; für den Kriticismus aber (wenigstens den vollendeten) bedarf es dieser Unterscheidung nicht, da er gar keine intelligiblen Objekte zuläßt, und nur dem, was gar nicht Objekt werden kann, dem absoluten Ich, Intellektualität beilegt. Beim absoluten Ich nämlich, das nie zum Objekt werden kann, fällt das Principium essendi und cognoscendi zusammen; mithin muß man ebensowohl vom Ich als z. B. von seiner Anschauung den Ausdruck intellektual gebrauchen. Hingegen kann das empirische Ich, insofern seine Causalität in der Causalität des Absoluten befaßt ist, intelligibel heißen, weil es einerseits als Objekt, andererseits als durch absolute Causalität bestimmbar betrachtet werden muß.

sie transcendentale (empirische[1]) Freiheit ist, nur ihrer Endlichkeit; sie ist also im Princip, von dem sie ausgeht, absolute Freiheit, und wird nur erst, wenn sie auf ihre Schranken stößt, transcendental, d. h. Freiheit eines empirischen Ichs.

Diese Freiheit des empirischen Ichs ist also nur durch ihre Identität mit der absoluten begreiflich, und kann demnach durch keine objektiven Beweise erreicht werden, denn sie kommt dem Ich zwar in Bezug auf Objekte, aber doch nur insofern es in der absoluten Causalität des absoluten Ichs befaßt ist, zu. Aber ebensowenig realisirt sie sich selbst, denn als transcendentale Freiheit ist sie nur im empirischen Ich wirklich, nichts Empirisches aber realisirt sich selbst. Da sie aber nur durch die absolute Causalität möglich ist, so ist sie im empirischen Ich nur durch irgend ein Faktum realisirbar, durch welches sie als identisch mit der absoluten gesetzt wird. Allein das empirische Ich ist gerade nur durch Einschränkung des Absoluten, d. h. durch Aufhebung desselben als eines Absoluten wirklich. Insofern also das empirische Ich bloß in Bezug auf Objekte als Schranken des absoluten betrachtet wird (theoretische Philosophie), kann seine Causalität schlechterdings nicht als identisch mit der absoluten gedacht werden; soll dieß geschehen, so muß die Causalität des empirischen Ichs in Bezug (nicht auf Objekte, sondern) auf Negation aller Objekte gedacht werden. Denn Negation der Objekte ist gerade dasjenige, worin beide, absolute und transcendentale Freiheit, zusammenstimmen können. Denn empirische Freiheit kann zwar nur auf empirische (empirisch-hervorzubringende), nicht auf absolute Negation der Objekte gehen, wie die Causalität des absoluten Ichs, aber doch treffen beide in der Negation zusammen, und wenn sich eine solche Causalität des empirischen Ichs aufzeigen läßt, so ist auch erwiesen, daß sie von der absoluten Causalität nicht der Art, nicht dem Princip, sondern nur der Quantität nach (durch ihre Schranken) verschieden ist. Absolute Causalität kann im empirischen Ich nicht kategorisch gesetzt werden, denn sonst hörte

[1] Es ist schon oben §. 6, Anm. bemerkt worden, daß das Wort empirisch gewöhnlich in einem viel eingeschränktern Sinne genommen wird.

es auf empirisch zu seyn, also kann sie nur imperativ in ihm gesetzt seyn durch ein Gesetz, das Negation aller Objekte, d. h. absolute Freiheit fordert; denn absolute Causalität kann nur von einer solchen Causalität gefordert werden, die nicht selbst absolute Freiheit ist, aber doch von der absoluten nicht der Qualität, sondern nur der Quantität nach verschieden ist.

Transscendentale Freiheit ist also nicht bloß durch die Form des moralischen Gesetzes, sondern auch durch die Materie desselben realisirt. Denn das moralische Gesetz, das nur im endlichen Ich möglich ist, weil nur von diesem Identität mit dem Unendlichen gefordert werden kann, geht zwar nicht auf absolute Negation aller Objekte (constitutiv), aber doch imperativ auf bedingte, d. h. empirisch- (progressiv-) hervorzubringende Negation derselben, also auf absolute Causalität des Ichs, zwar nicht als auf etwas kategorisch Gesetztes, aber doch als auf etwas Hervorzubringendes. Solche Forderungen aber können nur an eine Causalität gemacht werden, die von der absoluten bloß durch Schranken verschieden ist, weil sie das, was diese schlechthin setzt, in sich selbst hervorbringen, d. h. durch Aufhebung ihrer Schranken setzen, soll[1].

[1] Den Unterschied der obigen Darstellung von der Reinholdischen Theorie der Freiheit wird jeder von selbst einsehen, der dem Faden unsrer Untersuchungen bis hieher gefolgt ist. Reinholds Theorie hat sehr große Verdienste, aber in seinem System (das nur vom empirischen Ich ausgeht) ist sie unbegreiflich, und es würde ihrem scharfsinnigen Urheber selbst schwer fallen, seinem Systeme Einheit und seiner Theorie der Freiheit einen durch das oberste Princip (das nicht nur dem Ganzen zu Grunde liegen, sondern durch alle einzelnen Theile des Systems hindurch herrschen soll) begründeten Zusammenhang mit seinem übrigen Systeme zu geben. — Die vollendete Wissenschaft scheut alle philosophischen Kunststücke, durch die das Ich selbst gleichsam zerlegt und in Vermögen, die unter keinem gemeinschaftlichen Princip der Einheit denkbar sind, zerspaltet wird. Die vollendete Wissenschaft geht nicht auf todte Vermögen, die keine Realität haben und nur in der künstlichen Abstraktion wirklich sind; vielmehr geht sie auf lebendige Einheit des Ichs, das in allen Aeußerungen seiner Thätigkeit dasselbe ist; in ihr werden alle die verschiedenen Vermögen und Handlungen, die die Philosophie von jeher aufgestellt hat, nur Ein Vermögen, nur Eine Handlung desselben identischen Ichs. — Selbst die theoretische Philosophie ist nur in Bezug auf

Nun ist zwar eine transscendentale Causalität des empirischen Ichs wohl begreiflich, wenn sie die unendliche selbst, nur unter den Bedingungen der Endlichkeit gedacht, ist; allein, da das empirische Ich selbst nur *erscheinende* Realität hat, und unter demselben Gesetze der *Bedingtheit* steht, unter welchem alle Erscheinungen stehen, so tritt die neue Frage ein: wie die transscendentale (durch absolute Causalität bestimmte) Causalität des empirischen Ichs mit der Naturcausalität desselben Ichs übereinstimmen könne?

In einem System, das die Realität der Dinge an sich behauptet, kann diese Frage schlechterdings nicht gelöst, ja nicht einmal aufgeworfen werden.

Denn das System, das vor allem Ich ein absolutes Nicht-Ich setzt, hebt eben dadurch das absolute Ich auf[1], weiß also nicht einmal von einer *absoluten* Freiheit des Ichs, geschweige denn von einer transscendentalen. Wenn aber ein solches System inconsequent genug ist, einerseits Dinge an sich, andrerseits eine transscendentale Freiheit des Ichs zu behaupten, so wird es niemals, selbst nicht durch eine prästabilirte Harmonie, die Zusammenstimmung der Naturcausalität mit der Causalität durch Freiheit begreiflich machen; denn auch eine prästabilirte Harmonie kann nicht zwei schlechthin entgegengesetzte Absoluta

dieselbe Causalität des Ichs möglich, die in der praktischen realisirt wird; denn sie dient nur dazu, die praktische Philosophie vorzubereiten und der durch diese bestimmten Causalität des Ichs ihre Objekte zu sichern. Endliche Wesen müssen existiren, damit das Unendliche seine Realität in der *Wirklichkeit* darstelle. Denn auf diese Darstellung der unendlichen Realität in der Wirklichkeit geht alle endliche Thätigkeit; und die theoretische Philosophie ist nur dazu bestimmt, dieses Gebiet der Wirklichkeit für die praktische Causalität zu bezeichnen und gleichsam abzustecken. Die theoretische Philosophie geht nur darum auf *Wirklichkeit*, damit die praktische Causalität ein Gebiet finde, worin jene Darstellung der unendlichen Realität — die Lösung ihrer unendlichen Aufgabe — möglich ist.

[1] Es ist unmöglich, daß zwei Absoluta nebeneinander bestehen. Wird also das Nicht-Ich vor allem Ich absolut gesetzt, so kann ihm das Ich nur als absolute Negation entgegengesetzt werden. Zwei Absoluta können unmöglich *als solche* in einer ihnen vorhergehenden oder nachfolgenden Synthesis befaßt werden; weßwegen auch, wenn das Ich vor allem Nicht-Ich gesetzt wird, dieses in keiner Synthesis als *absolut* (als Ding an sich) gesetzt werden kann.

vereinigen, was doch der Fall seyn müßte, da einerseits ein absolutes Nicht-Ich, andrerseits ein empirisches Ich angenommen wird, das ohne ein Absolutes unbegreiflich ist.

Wenn aber die Objekte selbst nur durchs absolute Ich (als den Inbegriff aller Realität) Realität erhalten, und daher nur in und mit dem empirischen Ich existiren, so ist jede Causalität des empirischen Ichs (dessen Causalität überhaupt nur durch die Causalität des Unendlichen möglich, und von dieser nicht der Qualität, sondern nur der Quantität nach verschieden ist) zugleich eine Causalität der Objekte, die ihre Realität gleichfalls nur dem Inbegriff aller Realität, dem Ich, verdanken. Dadurch erhalten wir ein Princip prästabilirter Harmonie, das aber bloß immanent, und nur im absoluten Ich bestimmt ist. Weil nämlich nur in der Causalität des absoluten Ichs eine Causalität des empirischen möglich ist, und die Objekte gleichfalls ihre Realität nur durch die absolute Realität des Ichs erhalten, so ist das absolute Ich das gemeinschaftliche Centrum, in welchem das Princip ihrer Harmonie liegt. Denn die Causalität der Objekte harmonirt mit der Causalität des empirischen Ichs nur deßwegen, weil sie nur in und mit dem empirischen Ich existiren; daß sie aber nur in und mit dem empirischen Ich existiren, kommt bloß daher, daß beide, die Objekte und das empirische Ich, ihre Realität nur der unendlichen Realität des absoluten Ichs verdanken.

Durch eben diese prästabilirte Harmonie läßt sich nun auch die nothwendige Harmonie zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit begreifen. Denn da reine Glückseligkeit, von der allein die Rede seyn kann, auf Identificirung des Nicht-Ichs und des Ichs geht, so ist, da Objekte überhaupt nur als Modifikationen der absoluten Realität des Ichs wirklich sind, jede Erweiterung der Realität des Ichs (moralischer Fortschritt) Erweiterung jener Schranken und Annäherung derselben zur Identität mit der absoluten Realität, d. h. zu ihrer gänzlichen Aufhebung. Wenn es also fürs absolute Ich kein Sollen, keine praktische Möglichkeit gibt, so würde, wenn das Endliche jemals seine ganze Aufgabe lösen könnte, das Freiheitsgesetz (des Sollens) die Form eines Naturgesetzes (des Seyns) erhalten; und umgekehrt, da das Gesetz

seines Seyns nur durch Freiheit constitutiv geworden wäre, dieses Gesetz selbst zugleich ein Gesetz der Freiheit seyn[1]. Also ist das letzte, worauf alle Philosophie hinführt, kein objektives, sondern ein immanentes Princip prästabilirter Harmonie, in welchem Freiheit und Natur identisch sind, und dieses Princip ist nichts anderes, als das absolute Ich, von dem alle Philosophie ausging.

Gibt es für das unendliche Ich keine Möglichkeit, Nothwendigkeit und Zufälligkeit, so kennt es auch keine Zweckverknüpfung in der Welt. Gäbe es für das unendliche Ich Mechanism oder Technik der Natur, so wäre ihm Technik Mechanism und Mechanism Technik, d. h. beide fielen in seinem absoluten Seyn zusammen. Demnach muß selbst die theoretische Nachforschung das Teleologische als mechanisch, das Mechanische als teleologisch, und beides als in Einem Princip der Einheit befaßt betrachten, das sie zwar nirgends (als Objekt) zu realisiren im Stande, doch aber vorauszusetzen genöthigt ist, um die Vereinigung der beiden widerstreitenden Principien (des mechanischen und teleologischen), die in den Objekten selbst unmöglich ist, in einem über alle Objekte erhabenen Princip begreifen zu können. So, wie die praktische Vernunft genöthigt ist, den Widerstreit zwischen Freiheits- und Naturgesetzen in einem höheren Princip zu vereinigen, in welchem Freiheit selbst Natur und Natur Freiheit ist[2], muß die theoretische

[1] Hiedurch läßt sich auch die Frage beantworten, welches Ich denn eigentlich ins Unendliche fortschreiten soll? Die Antwort ist: das empirische, das aber nicht in der intelligibeln Welt fortschreitet; denn sowie es in dieser wäre, hörte es auf, empirisches Ich zu seyn, weil in der intelligibeln Welt alles absolute Einheit, also kein Fortschritt, keine Endlichkeit gedenkbar ist. Das endliche Ich ist also zwar nur durch intelligible Causalität Ich, aber als endliches Wesen, solange es endliches Wesen ist, seinem Daseyn nach nur in der empirischen Welt bestimmbar. Nun kann zwar das endliche Wesen, da seine Causalität selbst in die Linie der unendlichen fällt, die Schranken seiner Endlichkeit immer mehr erweitern; allein, da dieser Progressus die Unendlichkeit vor sich hat, ist eine immerfort größere Erweiterung derselben möglich, weil, wenn diese irgendwo aufhören könnte, das Unendliche selbst Schranken haben müßte.

[2] Hieraus erhellt auch, wie und inwiefern Teleologie das verbindende Mittelglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie seyn könne.

Vernunft in ihrem teleologischen Gebrauche auf ein höheres Princip kommen, in welchem Finalität und Mechanism zusammenfallen[1], das aber eben deßwegen schlechterdings nicht als Objekt bestimmbar seyn kann.

Was für das absolute Ich absolute Zusammenstimmung ist, ist für das endliche hervorgebrachte, und das Princip der Einheit, das für jenes constitutives Princip immanenter Einheit ist, ist für dieses nur regulatives Princip objektiver Einheit, die zur immanenten werden soll. Also soll auch das endliche Ich streben, in der Welt das hervorzubringen, was im Unendlichen Wirklich ist, und der höchste Beruf des Menschen ist — Einheit der Zwecke in der Welt zum Mechanism, Mechanism aber zur Einheit der Zwecke zu machen.

[1] Auch Spinoza wollte, daß im absoluten Princip Mechanism und Finalität der Ursachen als in derselben Einheit befaßt gedacht werden. Aber, da er das Absolute als absolutes Objekt bestimmte, konnte er freilich nicht begreiflich machen, wie teleologische Einheit im endlichen Verstande nur durch ontologische im unendlichen Denken der absoluten Substanz bestimmt sey, und Kant hat ganz Recht, wenn er sagt, der Spinozism leiste nicht, was er wolle. — Vielleicht aber sind nie auf so wenigen Blättern so viele tiefe Gedanken zusammengedrängt worden, als in der Kritik der teleologischen Urtheilskraft §. 76. geschehen ist. (Statt „Finalität" Z. 2 und „Finalität der Ursachen" Z. 12 steht in der ersten Auflage „Teleologie". D. H.)

In einer Antikritik, die im Intelligenzblatt zur A. L. Z. vom Jahr 1796 steht, äußert sich Schelling über den Zweck der Schrift vom Ich folgendermaßen:

Der Zweck des Verfassers war kein anderer als dieser: die Philosophie von der Erlahmung zu befreien, in welche sie durch die unglücklichen Untersuchungen über einen ersten Grundsatz der Philosophie unausbleiblich fallen mußte, zu beweisen, daß wahre Philosophie nur mit freien Handlungen beginnen könne, und daß abstrakte Grundsätze an der Spitze dieser Wissenschaft der Tod alles Philosophirens seyen; die Frage: von welchem (abstrakten?) Grundsatze die Philosophie anfangen müsse, schien ihm eines freien Mannes, der sich selbst fühlt, unwürdig. — Indem er die Philosophie für reines Produkt des freien Menschen, gleichsam für Einen Akt der Freiheit hält,

glaubte er höhere Begriffe von ihr zu haben, als mancher weinerliche Philosoph, der von der Uneinigkeit seiner Collegen die Gräuel der französischen Revolution und alles Unglück der Menschheit ableitete, diesem Unglücke aber durch einen leeren nichtssagenden Grundsatz abhelfen wollte, in dem er sich die ganze Philosophie gleichsam eingeschachtelt dachte. — Er glaubt, daß der Mensch zum Handeln, nicht zum Speculiren geboren sey, daß also auch sein erster Schritt in der Philosophie den Antritt eines freien Wesens verkündigen müsse. Er hielt eben deßwegen sehr wenig auf geschriebene Philosophie, noch viel weniger auf einen spekulativen Satz an der Spitze der Wissenschaft; am allerwenigsten aber auf die allgemeingültige Philosophie, der sich billig nur ein Weltweiser rühmen sollte, dessen Philosophie, wie Lessings Windmühle, mit allen 32 Winden in Freundschaft lebt. Weil aber das philosophische Publicum einmal nur für erste Grundsätze Ohren zu haben schien, so konnte sein erster Grundsatz, in Bezug auf den Leser, nur ein Postulat seyn, die Forderung derselben freien That, mit der seines Erachtens erst alles Philosophiren beginnen kann. Das erste Postulat aller Philosophie, frei auf sich selbst zu handeln, schien ihm so nothwendig, als das erste Postulat der Geometrie, eine gerade Linie zu ziehen; so wenig der Geometer die Linie beweist, ebenso wenig sollte der Philosoph die Freiheit beweisen.

Indeß wird und muß die Philosophie, die doch selbst nur eine Idee ist, deren Realisirung der Philosoph selbst nur von der praktischen Vernunft erwarten kann, so lange unverständlich und sogar lächerlich bleiben, als man unfähig sich zu Ideen zu erheben, auch von Kant nicht gelernt hat, daß Ideen überhaupt nicht Gegenstände einer müßigen Spekulation, sondern des freien Handelns seyn müssen, daß das ganze Reich der Ideen nur für die moralische Thätigkeit des Menschen Realität hat, und daß der Mensch da keine Objekte mehr finden darf, wo er selbst zu schaffen, zu realisiren beginnt. Kein Wunder, daß unter den Händen eines Menschen, der Ideen theoretisch bestimmen will, alles zum Hirngespinst wird, was über die Tafel der Kategorieen hinausgeht, daß die Idee des Absoluten in seinem Kopfe einer Geschichte des

niemand gleichgilt, und daß er da, wo der andere erst recht frei sich fühlt, nichts als das große Nichts vor sich sieht, das er nicht auszufüllen weiß, und das ihm kein anderes Bewußtseyn, als das seiner eigenen Gedankenlosigkeit übrig läßt. Ein Beweis, daß sein Geist nie gelernt hat, frei auf sich selbst zu handeln, und daß er seinen Rang in der Geisterwelt nur durch ein mechanisches Denken zu behaupten weiß.

Neue Deduktion

des

Naturrechts.

1795.

[illegible]

Neue Deduktion

des

Naturrechts.

1795.

Neue Deduktion des Naturrechts[1].

1. Deduktion der Rechtswissenschaft überhaupt, und ihres obersten Grundsatzes.

§. 1.

Was ich theoretisch nicht realisiren kann, soll ich praktisch realisiren. Nun ist das Unbedingte, dem die Vernunft entgegenstrebt, durch theoretische Vernunft unerreichbar, denn es kann nie Objekt für mich werden. Indem ich es als Objekt festhalten will, tritt es in die Schranken der Bedingtheit zurück. Was Objekt für mich ist, kann nur erscheinen; sobald es mehr als Erscheinung für mich ist, ist meine Freiheit vernichtet.

§. 2.

Soll ich das Unbedingte realisiren, so muß es aufhören, Objekt für mich zu seyn. Ich muß das Letzte, das allem Existirenden zu Grunde liegt, das absolute Seyn, das in jedem Daseyn sich offenbart, als identisch mit mir selbst, mit dem Letzten, Unveränderlichen in mir denken.

§. 3.

Sey! im höchsten Sinne des Worts; höre auf, selbst Erscheinung zu seyn; strebe, ein Wesen an sich zu werden! — dieß ist die höchste Forderung aller praktischen Philosophie.

[1] Diese Abhandlung erschien zuerst im Aprilheft (4ten Heft) des Philosophischen Journals vom Jahre 1796. Da die Herausgeber des genannten Journals bei der im 4ten Heft des Jahrgangs 1797 stehenden Fortsetzung dieser Abhandlung in einer Anmerkung erklären, es sey ihnen diese Schrift schon vor anderthalb Jahren zugesandt worden, so ist ihre Abfassungszeit in das Jahr 1795 zu setzen. D. H.

§. 4.

Bist du ein Wesen an sich, so kann keine entgegenstrebende Macht deinen Zustand verändern, keine deine Freiheit beschränken. Strebe daher, um ein Wesen an sich zu werden, absolut-frei zu seyn, strebe, jede heteronomische Macht deiner Autonomie zu unterwerfen, strebe, durch Freiheit deine Freiheit zur absoluten, unbeschränkbaren Macht zu erweitern.

§. 5.

Dieses Gebot ist unbedingt, weil es ein Unbedingtes fordert. Also muß auch das Streben, das es fordert, unbedingt, d. h. nur von sich selbst abhängig, und durch kein fremdes Gesetz bestimmbar seyn.

§. 6.

Soll mein Streben schlechterdings durch kein fremdes Gesetz bestimmbar seyn, so muß umgekehrt alles, was meinem Streben entgegengesetzt ist, durch mein Streben schlechthin bestimmt werden. Indem ich mich als freies Wesen ankündige, kündige ich mich an als ein Wesen, das alles Widerstrebende bestimmt, selbst aber durch nichts bestimmbar ist.

§. 7.

Ich herrsche über die Welt der Objekte; auch in ihr offenbart sich keine andre, als meine Causalität. Ich kündige mich an als Herrn der Natur, und fordere, daß sie durch das Gesetz meines Willens schlechthin bestimmt sey. Meine Freiheit weist jedes Objekt in die Schranken der Erscheinung zurück, und schreibt ihm eben damit Gesetze vor, über die es nicht treten darf. Nur dem unveränderlichen Selbst kömmt Autonomie zu, alles, was nicht dieses Selbst ist — alles was Objekt werden kann — ist heteronomisch, ist Erscheinung für mich. Die ganze Welt ist mein moralisches Eigenthum.

§. 8.

Soll ich in der Welt der Erscheinungen herrschen und die Natur nach moralischen Gesetzen regieren, so muß die Causalität der Freiheit durch physische Causalität sich offenbaren[1]. Nun kann sich

[1] Der eigentliche Ausdruck, der hieher gehört! Ueber seinen Sinn und Gehalt wird sich der Verfasser anderswo erklären. Wer Jacobi verstanden hat, dem kann er nicht fremd seyn.

Freiheit überhaupt nur durch ursprüngliche Autonomie ankündigen. Also muß diese physische Causalität, ob sie gleich dem Objekt nach heteronomisch, d. h. nur durch Naturgesetze bestimmbar ist, doch ihrem Princip nach autonomisch, d. h. durch kein Naturgesetz erreichbar seyn. Sie muß Autonomie und Heteronomie in sich vereinigen.

§. 9.

Diese Causalität heißt Leben. — Leben ist die Autonomie in der Erscheinung, ist das Schema der Freiheit, insofern sie in der Natur sich offenbart. Ich werde daher nothwendig lebendiges Wesen.

§. 10.

Wo meine physische Macht hinreicht, gebe ich allem Existirenden meine Form, dringe ihm meine Zwecke auf, gebrauche es als Mittel meines unbeschränkten Willens.

§. 11.

Wo meine physische Macht nicht hinreicht, ist nur physischer Widerstand: es kann keinen moralischen für mich in der Natur geben. Was physisch-unmöglich ist, ist doch moralisch-wirklich, und was moralisch-wirklich ist, mag immerhin physisch-unmöglich seyn, in der moralischen Welt ist meine That vollbracht.

§. 12.

Wo meine physische Macht Widerstand findet, ist Natur. Ich erkenne die Uebermacht der Natur über meine physische Kraft: ich beuge mich vor ihr als Sinnenwesen, ich kann nicht weiter.

§. 13.

Wo meine moralische Macht Widerstand findet, kann nicht mehr Natur seyn. Schauernd stehe ich still. Hier ist Menschheit! ruft es mir entgegen, ich darf nicht weiter.

§. 14.

Meine Freiheit kann in ihrer Uneingeschränktheit nur als eine Macht gedacht werden, die jede entgegenstrebende Causalität aufhebt. Wo sie also aufhört uneingeschränkt zu seyn, muß ihr eine andre unbedingte Causalität gegenüber stehen.

§. 15.

Indem ich meine Freiheit beschränkt fühle, erkenne ich, daß ich nicht allein bin in der moralischen Welt, und mannichfaltige Erfahrungen beschränkter Freiheit lehren mich, daß ich in einem Reich moralischer Wesen bin [1], denen allen dieselbe unbeschränkte Freiheit zukömmt.

§. 16.

Diese Causalität ist eben deßwegen unbeschränkt, weil sie nirgends ihr Ziel vor sich hat, weil ihr Ziel nirgends objektiv bestimmt ist. Sie geht auf Unbedingtheit, aber sie setzt diese nicht voraus, sondern strebt nur, sie durch eine unendliche Handlung zu realisiren.

§. 17.

Ihr letztes Ziel ist nicht objektiv, also nicht empirisch. Aber weil sie nur in einer unendlichen Zeitreihe ihm entgegenstrebt, ist ihr Streben empirisch.

§. 18.

Obgleich das letzte Ziel aller moralischen Wesen intellektual und also identisch ist, ist doch ihr Streben, als ein empirisches Streben (§. 17), nicht-identisch.

§. 19.

Hätten alle moralischen Wesen das höchste Ziel erreicht, so wäre ihre Causalität Eine und dieselbe, kein Widerstreit, sondern absolute Uebereinstimmung.

§. 20.

Da sie ihm aber alle nur in der Zeit entgegenstreben, so ist ihre Causalität so mannichfaltig (nicht-identisch), als die Objekte der empirischen Welt.

[1] Daß sich ein Wesen, das der äußern Gestalt nach mir ähnlich ist, nach Zweck und Absicht von mir bestimmen läßt, beweist noch nicht, daß ich einen Menschen vor mir habe; denn dieses Wesen könnte auch bloß ein gelehriges Thier seyn. Dieser Satz wird durch die Erfahrung bestätigt, daß diejenigen, die mit ihren Forderungen niemals Widerstand im Willen eines andern finden, endlich alle Achtung für dieses folgsame Geschlecht und zuletzt für die Menschheit selbst verlieren. Nur dann, wann ich mich an den Willen eines andern wende, und dieser mit einem kategorischen Ich will nicht! meine Forderungen zurückschlägt, oder seine Freiheit nur um den Preis der meinigen feil bietet, erkenne ich, daß hinter diesem Antlitz Menschheit und in dieser Brust Freiheit wohnt.

§. 21.

Also wird die unbedingte Causalität der moralischen Wesen im empirischen Streben widerstreitend, und ich fange an, meine Freiheit der Freiheit aller übrigen entgegenzusetzen.

§. 22.

Nur, indem ich meine Freiheit im Widerstreit gegen andre Causalitäten denke, die ihr gleich sind, wird sie zu meiner Causalität, d. h. zu einer Causalität, die nicht die Causalität der moralischen Wesen überhaupt (der gesammten moralischen Welt) ist. Ich werde moralisches Individuum.

§. 23.

Ich kann nicht aufhören meine Freiheit zu behaupten, solange die Forderung: Strebe nach Unbedingtheit! noch nicht erfüllt ist. Aber ich kann meine Freiheit nicht behaupten, ohne sie zugleich der Freiheit andrer, insofern sie der meinigen im empirischen Streben widerstreitet, schlechthin entgegenzusetzen. Also ist die Individualität meines Willens selbst durch jene höchste Forderung der praktischen Vernunft sanctionirt.

§. 24.

Aber eben diese Forderung ergeht an alle moralischen Wesen. Jedes moralische Wesen — soll nicht, aber muß — Individuum bleiben, solange es noch jene Forderung erfüllen soll.

§. 25.

Aber es ist unmöglich, daß jedes moralische Wesen seine Freiheit behaupte, solange die unbedingte Freiheit der moralischen Wesen im empirischen Streben widersprechend ist.

§. 26.

Zwar kann sich absolute Causalität, rein gedacht, nie widersprechen. Aber absolute empirische Causalität im einen hebt alle empirische Causalität im andern auf. Empirisch-unbeschränkte Aktivität in einem setzt empirisch-unbeschränkte Passivität im andern.

§. 27.

Nun muß aber doch jedes moralische Wesen seine Freiheit überhaupt behaupten. Dieß ist aber nicht anders möglich, als insofern

jedes moralische Wesen auf unbeschränkte empirische Freiheit Verzicht thut. Denn unbeschränkte empirische Freiheit führt auf unendlichen Widerstreit in der moralischen Welt (§. 26).

§. 28.

Also muß jedes moralische Wesen seine unbeschränkte empirische Freiheit aufgeben, um seine Freiheit überhaupt zu retten: es muß aufhören, sich durch sein Streben, insofern es empirisch ist, als Individuum zu erklären, um sich durch sein Streben überhaupt als solches zu behaupten.

§. 29.

Denken wir uns, daß alle moralischen Wesen streben ihre Individualität zu behaupten, so muß dieses allgemeine Streben aller moralischen Wesen nach Individualität überhaupt das Streben jedes einzelnen nach empirischer Individualität so einschränken, daß das empirische Streben aller andern zugleich mit dem seinigen bestehen könne.

§. 30.

Denken wir uns, daß alle moralischen Wesen überhaupt wollen, so muß dieses allgemeine Wollen aller moralischen Wesen das empirische Wollen jedes einzelnen Individuums so einschränken, daß das Wollen aller übrigen zugleich mit seinem Wollen bestehen könne.

§. 31.

Hier treten wir aus dem Gebiet der Moral in das der Ethik. Die Moral überhaupt stellt ein Gebot auf, das sich nur ans Individuum wendet und nichts als die absolute Selbstheit des Individuums fordert; die Ethik, ein Gebot, das ein Reich moralischer Wesen voraussetzt und die Selbstheit aller Individuen durch die Forderung, die sie ans Individuum macht, sichert.

§. 32.

Das Gebot der Ethik also muß nicht den Ausdruck des individuellen, sondern den Ausdruck des allgemeinen Willens enthalten.

§. 33.

Aber dieses Gebot der Ethik (§. 32) ist doch nur abhängig von dem höhern Gebot der Moral (§. 3). Die Ethik stellt nur deßwegen

den allgemeinen Willen als Gesetz auf, um durch den allgemeinen Willen den individuellen zu sichern. Nicht weil ich mich dem allgemeinen Willen unterwerfe, mache ich Anspruch auf Individualität, sondern, weil und insofern ich Anspruch auf Individualität mache, unterwerfe ich mich dem allgemeinen Willen. Der allgemeine Wille ist bedingt durch den individuellen, nicht der individuelle durch den allgemeinen.

§. 34.

Das, was den allgemeinen Willen bestimmt, ist die Form des individuellen Willens (Freiheit) überhaupt, abgesehen von aller Materie des Wollens. Also ist die Materie des allgemeinen Willens bestimmt durch die Form des individuellen Willens, nicht umgekehrt.

§. 35.

Die Form des allgemeinen Willens ist Freiheit überhaupt, die Materie Moralität. Also ist die Freiheit nicht abhängig von der Moralität, sondern die Moralität von der Freiheit. Nicht weil und insofern ich moralisch bin, bin ich frei, sondern weil und insofern ich frei seyn will, soll ich moralisch seyn.

§. 36.

Das Problem aller Ethik also ist dieses, die Freiheit des Individuums durch die allgemeine Freiheit, den individuellen Willen durch den allgemeinen zu erhalten, oder — (da der Wille des Individuums dem Willen aller übrigen, nur insofern er empirisch [material] wird, widersprechen kann) — den empirischen Willen aller und den empirischen Willen des Individuums übereinstimmend zu machen.

§. 37.

Denke ich mich als Individuum im Gegensatz gegen alle übrigen Individuen, so fragt sich, ob der empirische Wille aller übrigen mit meinem Willen, oder mein individueller Wille mit dem Willen aller übrigen identisch werden soll?

§. 38.

Soll der Wille aller übrigen mit meinem Willen, als solchem, identisch werden, so hebe ich eben dadurch den Willen aller übrigen, als Individuen, auf, d. h. der allgemeine Wille ist nicht bedingt durch den individuellen Willen (§. 33); die Annahme widerspricht sich selbst.

§. 39.

Soll umgekehrt mein Wille, insofern er individueller Wille ist, durch den Willen aller übrigen bestimmt werden, so ist der individuelle Wille bedingt durch den allgemeinen; was abermals unmöglich ist (§. 33).

§. 40.

Also kann keiner von beiden Fällen, oder müssen beide stattfinden. Beide aber können nur dann stattfinden, wenn der Wille des Individuums und der Wille aller Wechselbegriffe sind, d. h. wenn der Wille aller zugleich der Wille des Individuums und der Wille des Individuums zugleich der Wille aller ist.

§. 41.

Nur dadurch, daß der individuelle und allgemeine Wille Wechselbegriffe werden, erfülle ich die Bedingung unter der allein ein ethisches Gebot stattfindet (§. 33). Ich soll nicht handeln, wie die übrigen alle handeln; sondern, wie ich handle, sollen alle übrigen handeln. Aber damit alle übrigen handeln, wie ich handle, soll ich handeln, wie alle übrigen handeln können. Nur durch den Beitritt des Willens aller übrigen zu meinem Willen, wird mein Wille Wille aller, nur durch den Beitritt meines Willens zum Willen aller übrigen, wird ihr Wille Wille jedes Individuums, wie Einheit nur durch Hinzusetzung der Vielheit, und Vielheit nur durch Hinzusetzung der Einheit — Allgemeinheit wird.

§. 42.

Nur indem ich den Willen überhaupt als ursprünglich absolut denke, kann ich den Willen aller übrigen als auf die Bedingung des meinigen, und den meinigen als auf die Bedingung des Willens aller übrigen eingeschränkt denken. Also setzt selbst die Einschränkung des

individuellen Willens durch den allgemeinen Willen die ursprüngliche Uneingeschränktheit des Willens voraus.

§. 43.

Nur indem ich meinen Willen auf die Bedingung des Willens aller übrigen und den Willen aller übrigen auf die Bedingung des meinigen einschränke, kann ich den Willen überhaupt als absolut denken, und das Problem des absoluten Willens, so wie es die Moral aufstellt, löst sich in der Ethik durch allgemeine Uebereinstimmung des Willens aller Individuen.

§. 44.

Also ist der individuelle Wille durch den allgemeinen Willen nur insofern eingeschränkt, als er durch diese Einschränkung absolut wird, und er ist nur insofern absolut, als er auf die Bedingung des allgemeinen Willens eingeschränkt ist.

§. 45.

Das höchste Gebot aller Ethik ist dieses: handle so, daß dein Wille absoluter Wille sey; handle so, daß die ganze moralische Welt deine Handlung (ihrer Materie und Form nach) wollen könne; handle so, daß durch deine Handlung (ihrem Inhalt und ihrer Form nach) kein vernünftiges Wesen als bloßes Objekt, sondern als mithandelndes Subjekt gesetzt werde.

§. 46.

Insofern ich diesem Gesetze gemäß handle, verleugne ich meine Individualität, d. h. ich höre auf, meine Freiheit der Freiheit andrer moralischen Wesen entgegenzusetzen. Aber ich höre nur deßwegen auf, meine Freiheit der Freiheit anderer moralischen Wesen entgegenzusetzen, damit umgekehrt diese aufhören, ihre Freiheit der meinigen entgegenzusetzen.

§. 47.

Da nämlich der allgemeine Wille bedingt ist durch den individuellen (§. 33), nicht umgekehrt, so kann der allgemeine Wille auch nur insofern die Materie meiner Handlung bestimmen, als er durch den individuellen Willen bedingt ist, d. h. ich kann mich dem allgemeinen

Willen nur insofern unterwerfen, als ich durch ihn den individuellen Willen behaupte.

§. 48.

Da ich mich überhaupt nur insofern als Individuum denke, insofern meiner Freiheit eine andre Freiheit entgegengesetzt ist (§. 22), so kann ich auch meinen Willen als solchen nur im Gegensatz gegen einen andern Willen behaupten.

§. 49.

Ich behaupte die Individualität meines Willens insbesondere:

a) gegen den allgemeinen Willen, zwar nicht der Materie, aber doch der Form nach:

Ich bestimme die Materie meines Willens durch den allgemeinen Willen, damit der Wille aller andern durch die Form meines Willens bedingt sey.

Denn nur die Materie meiner Handlung (das was durch sie geschieht), nicht die Form derselben (Freiheit des Wollens) ist abhängig vom allgemeinen Willen.

Und umgekehrt: Zwar nicht die Materie, aber die Form meines Willens (Freiheit) bedingt die Materie des allgemeinen Willens.

§. 50.

Ich behaupte die Individualität meines Willens

b) im Gegensatz gegen individuellen Willen:

Mein Wille unterwirft sich dem allgemeinen Willen, damit er keinem individuellen unterthan sey.

Oder: Ich lege mir selbst den allgemeinen Willen als Gesetz auf, damit mein Wille jedem andern Willen Gesetz sey.

§. 51.

Ich behaupte eben damit die Individualität meines Willens

1) im Gegensatz gegen Willen überhaupt.

Mein Wille unterwirft sich dem allgemeinen Willen, damit seinem Streben überhaupt kein andres Streben,

seinem Wollen überhaupt kein andres Wollen entgegengesetzt sey, d. h. damit er zur absoluten, unbeschränkbaren Macht werde (§. 45).

§. 52.

Also kann die Ethik die Individualität meines Willens der Materie nach nicht schlechthin aufheben, ohne sie zugleich der Form nach schlechthin zu behaupten; und der Ethik, d. h. demjenigen Theile der Moral, welcher Allgemeinheit des Willens der Materie nach fordert, muß eine andre Wissenschaft entgegenstehen, welche Individualität des Willens der Form nach behauptet.

§. 53.

Diese problematisch angenommene Wissenschaft muß schlechterdings nur im Gegensatz gegen die Ethik bestimmbar seyn, und alle ihre Probleme müssen sich aus dieser Antithese ableiten lassen.

§. 54.

Die Ethik fordert: daß der individuelle Wille mit dem allgemeinen identisch sey. Nun kann aber individueller Wille von allgemeinem Willen nur insofern verschieden seyn, als er material bestimmt ist (§. 26); also kann auch Identität des individuellen Willens mit dem allgemeinen nicht gefordert werden, ohne daß die Materie des individuellen Willens, als solchen, aufgehoben wird, d. h. ohne daß ich dem individuellen Willen der Materie nach zuwider handeln solle; daß ich aber dem individuellen Willen zuwider handle, kann nur geboten, nur imperativ (durch ein Sollen) gefordert werden.

§. 55.

Dagegen, daß ich der Form des individuellen Willens gemäß handle, kann nicht gefordert werden. Denn daß ich überhaupt bin, und daß ich bin, wer ich bin, ist die unbedingte Behauptung, die allen kategorischen Behauptungen zu Grunde liegt.

§. 56.

Der Satz also, welcher die Individualität des Willens behauptet, wäre ein theoretischer, schlechthin kategorischer Grundsatz, stünde ihm

nicht in der Ethik ein Gebot gegenüber, das den individuellen Willen, als solchen, der Materie nach aufhebt (§. 54).

§. 57.

Also kann dieser Satz die Individualität des Willens der Form nach nicht schlechthin behaupten, ohne sie zugleich im Bezug auf jenes Gebot als bloße Möglichkeit zu behaupten. Denn sonst müßte er sie in Bezug auf jenes Gebot, entweder als Wirklichkeit oder als Unmöglichkeit behaupten. Keines von beiden aber kann stattfinden.

§. 58.

Würde er sie durch jenes Gebot als wirklich-gesetzt behaupten, so würde er sie als geboten behaupten. Individualität des Willens aber kann überhaupt nicht geboten werden (§. 55).

§. 59.

Würde er sie in Bezug auf jenes Gebot als unmöglich behaupten, so würde er sie als durch dasselbe schlechthin aufgehoben behaupten; was abermals undenkbar ist (§. 52).

§. 60.

Der Satz also, welcher die Individualität des Willens behauptet, ist an und für sich selbst ein kategorisch-theoretischer Satz (Ich bin Ich!). Derselbe Satz aber, insofern er sie in Bezug auf das Gebot behauptet, das die Individualität des Willens der Materie nach aufhebt, ist ein problematisch-praktischer Satz, der die Individualität des Willens der Form nach bloß zuläßt.

§. 61.

Nun soll aber die problematisch-angenommene Wissenschaft, welche die Individualität des Willens behauptet (§. 52), wirklich nur im Gegensatz gegen die Wissenschaft, welche die Individualität des Willens aufhebt, aufgestellt werden (§. 52): also kann auch in jener Wissenschaft die Individualität des Willens der Form nach bloß als praktische Möglichkeit behauptet werden.

§. 62.

Möglich überhaupt heißt das, was zwar nicht schlechterdings ist, aber eben deßwegen nicht unter bestimmter Bedingung ist;

wirklich dasjenige, was zwar ist, aber eben deßwegen nur unter bestimmter Bedingung ist. Was das Mögliche an Existenz verliert, gewinnt es an Unbedingtheit, und was das Wirkliche an Existenz gewinnt, verliert es an Unbedingtheit.

§. 63.

Möglichkeit, praktisch (in Bezug auf die Ethik) gedacht, ist daher dasjenige, was zwar (praktisch) nicht schlechthin ist, aber eben deßwegen auch nicht unter der bestimmten Bedingung eines Gebotes ist; Wirklichkeit, gleichfalls praktisch gedacht, das zwar ist, aber auch nur unter der bestimmten Bedingung eines Gebotes ist (nur deßwegen ist, weil es seyn soll).

§. 64.

Das, was praktisch-wirklich ist, soll ich; und was ich soll, ist pflichtmäßig, angemessen der Pflicht. Pflicht ist dasjenige, was schlechthin ist, weil es seyn soll.

§. 65.

Das, was theoretisch-möglich ist, kann ich; was praktisch-möglich ist, darf ich. Was ich darf, heißt nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch recht überhaupt, und die praktische Möglichkeit selbst, wodurch etwas recht wird, heißt das Recht überhaupt. Recht nämlich ist das, was zwar nicht nothwendig praktisch-wirklich ist, aber eben deßwegen auch nicht unter der bestimmten Bedingung eines Gebotes steht.

§. 66.

Ich soll daher alles, was Pflicht, was Gebot ist (§. 64). Der Satz aber, der allein ein Gebot aussagen kann, ist der Satz, der meinen Willen der Materie nach aufhebt (§. 54); nun wird mein Wille der Materie nach aufgehoben durch den allgemeinen Willen, also ist alles Pflicht, was der Materie des allgemeinen Willens gemäß ist.

§. 67.

Ich darf alles, was recht, was praktisch-möglich ist (§. 65). Der Satz aber, der allein eine praktische Möglichkeit aussagen kann, ist der Satz, der Individualität des Willens der Form nach (im Gegensatz

gegen die Nichtindividualität des Willens der Materie nach), behauptet (§. 57). Also ist alles praktisch-möglich, was die Individualität des Willens der Form nach in mir behauptet, oder, da die Individualität des Willens Form des Willens überhaupt ist, so ist alles praktisch-möglich, d. h. Recht, was der Form des Willens überhaupt, oder (was dasselbe ist) der Form des allgemeinen Willens, gemäß ist.

§. 68.

Die oben problematisch angenommene Wissenschaft also, welche mich lehrt, die Individualität des Willens zu behaupten, könnte allein die Wissenschaft des Rechts überhaupt seyn, und der oberste Grundsatz aller Rechtsphilosophie wäre dieser:

Ich habe ein Recht zu allem, wodurch ich die Individualität meines Willens der Form nach behaupte, oder:

Ich habe ein Recht zu allem, was der Form des Willens überhaupt gemäß ist (ohne welches der Wille aufhören müßte, Wille zu seyn).

§. 69.

Die Wissenschaft des Rechts (welche lange von der Moral gar nicht getrennt und bis jetzt noch in Rücksicht auf das Verhältniß zu dieser Wissenschaft völlig unbestimmt war) behauptet sich demnach einzig und allein im Gegensatz gegen die Wissenschaft der Pflicht.

§. 70.

Denn Wille überhaupt kann nur im Gegensatz gegen den allgemeinen Willen individuell werden, so wie der allgemeine Wille nur im Gegensatz gegen individuellen Willen allgemeiner Wille ist. Ohne diesen Gegensatz fände nur Ein absoluter Wille statt, der weder individuell noch allgemein heißen könnte.

§. 71.

Das Problem aller Moralphilosophie ist ein absoluter Wille. Dieser kann in einer moralischen Welt nur durch Vereinigung der höchsten Individualität mit der höchsten Allgemeinheit des Willens erreicht werden.

Ein Wille aller würde zugleich die unbeschränkteste Freiheit und die höchste Gesetzmäßigkeit befassen.

§. 72.

Die Ethik löst das Problem des absoluten Willens dadurch, daß sie den individuellen Willen mit dem allgemeinen, die Rechtswissenschaft dadurch, daß sie den allgemeinen Willen mit dem individuellen identisch macht. Hätten je beide ihre Aufgabe vollkommen gelöst, so würden sie als entgegengesetzte Wissenschaften aufhören.

§. 73.

Da die problematisch-bejahenden Grundsätze des Rechts nur im Gegensatz gegen den allgemeinen Willen (die Pflicht) bestimmbar sind, so können sie in der Pflichtenlehre nur als kategorisch-verneinende Grundsätze aufgestellt werden. Was die Rechtslehre als möglich zuläßt, davon kann in der Pflichtenlehre (die kategorisch verfährt) nur das Gegentheil imperativ verneint werden. — Möglichkeit kann nur problematisch bejaht, aber kategorisch nur verneint werden.

§. 74.

In der Ethik also kann der oberste Grundsatz alles Rechts nur negativ lauten:

Du darfst schlechterdings nichts, wodurch die Individualität des Willens der Form nach aufgehoben wird; oder

Du darfst schlechterdings nichts, wodurch der Wille überhaupt (der Form nach) aufgehoben wird.

§. 75.

Diese verneinenden Imperative können daher in der Rechtslehre gar nicht vorkommen, weil in ihr überhaupt keine Gebote (weder bejahende noch verneinende) vorkommen können (§. 55).

2. Analyse des obersten Grundsatzes, und Deduktion der ursprünglichen Rechte.

§. 76.

So wie die theoretische Philosophie durch eine Reihe von Synthesen zur höchstmöglichen Synthesis aufsteigt, so steigt umgekehrt die

praktische Philosophie durch eine Reihe von Analysen zur absoluten Thesis herab, und, so wie der Gang der theoretischen Philosophie synthetisch ist, muß der Gang der praktischen Philosophie analytisch seyn.

§. 77.

Alle ursprünglichen Rechte müssen aus dem Begriff von Recht überhaupt analytisch abgeleitet werden. Denn Recht überhaupt, der bloßen Form nach, ist identisch mit dem Recht der Materie nach, weil die Materie des Rechts bestimmt ist durch die Form des Rechts, nicht umgekehrt.

A.

§. 78.

Ich darf überhaupt, und ich darf etwas. Man kann also unterscheiden zwischen Materie und Form des Dürfens.

§. 79.

Die Form des Dürfens ist praktische Möglichkeit. Praktische Möglichkeit aber ist nichts anderes, als Unabhängigkeit des individuellen Willens vom allgemeinen (weil nur im Gegensatz gegen den allgemeinen Willen irgend etwas als praktische Möglichkeit, und umgekehrt nur im Gegensatz gegen den individuellen Willen irgend etwas als praktische Unmöglichkeit bestimmt werden kann). Eben dieß aber (Unabhängigkeit vom allgemeinen Willen) ist die Materie alles Rechts. Denn Recht der Materie nach ist nichts anderes, als das, was unabhängig, ja sogar im Gegensatz gegen den allgemeinen Willen durch die bloße Form des individuellen Willens geschieht.

§. 80.

Also ist die Materie des Dürfens bestimmt durch die Form des Dürfens, nicht umgekehrt; und der oberste Grundsatz des Rechts könnte auch so ausgedrückt werden:

Alles ist praktisch-möglich, wodurch praktische Möglichkeit überhaupt (Individualität des Willens der Form nach) behauptet wird; oder:

Ich darf alles, wodurch ich das Dürfen überhaupt (der Form nach) behaupte.

§. 81.

Würde die Materie des Dürfens nicht bestimmt durch die Form desselben, so würde sie nicht durch den individuellen Willen bestimmt (§. 79) — also durch den allgemeinen; was widersprechend ist, da Dürfen überhaupt nur im Gegensatz gegen den allgemeinen Willen denkbar ist (§. 79).

§. 82.

Ist die Materie des Dürfens bestimmt durch die Form des Dürfens, so kann ich die Form des Dürfens nicht behaupten, ohne zugleich die Materie desselben zu behaupten.

§. 83.

Indem ich also unmittelbar ein Recht habe an die Form meines Willens, habe ich nothwendig auch mittelbar eines an die Materie desselben.

§. 84.

Indem ich die Materie meines Willens behaupte, behaupte ich auch die Form desselben, und umgekehrt; und indem die Materie meines Willens als solche aufgehoben wird, wird auch die Form desselben aufgehoben.

§. 85.

Die Form meines Wollens überhaupt ist Freiheit. Freiheit nun kommt dem Willen schlechthin zu, insofern er immer das Subjekt, nie das Objekt einer Bestimmung ist, d. h. insofern er nicht durch die Materie (das Objekt) seines Wollens, sondern diese immer durch ihn bestimmt ist[1].

[1] Was aus diesem Satz für die Theorie der Verträge u. s. w. folgt, überlasse ich der Beurtheilung meiner Leser. Nur so viel bemerke ich. Da niemals die Materie meines Willens den Willen selbst bestimmen kann, und dieser jeder objektiven Bestimmung ins Unendliche fort entflieht, so müßte, um einen Vertrag sicher zu machen, eine unendliche Reihe von Verträgen angenommen werden, deren jeder den vorhergehenden bestätigte, selbst aber einer neuen Bestätigung bedürfte. Allein, daß ich in dieser unendlichen Reihe von Verträgen immer mit mir selbst einstimmend sey, ist bloße Forderung der Moral. Ob wir aber, solange Moralität — Streben nach Uebereinstimmung mit sich selbst — noch

§. 86.

Freiheit, insofern sie überhaupt und an sich betrachtet kein Objekt irgend einer Bestimmung seyn kann, kann auch niemals Objekt einer Handlung seyn, durch welche sie aufgehoben würde. Dagegen kann die Materie (das Objekt) meiner Freiheit hinwiederum das Objekt einer entgegengesetzten Freiheit werden, d. h. sie kann als Materie meines Willens aufgehoben werden.

§. 87.

Also kann die Form meines Willens nur aufgehoben werden, insofern man die Materie desselben aufhebt, und die Materie meines Willens kann nicht aufgehoben werden, ohne daß zugleich die Form desselben aufgehoben wird.

§. 88.

Da nun das Problem der gesammten Rechtsphilosophie kein anderes ist, als die Form des individuellen Willens zu behaupten, diese aber gegen jeden widerstrebenden Willen nicht anders als durch ihre Materie behauptet werden kann, so ist der unmittelbarste Grundsatz alles Rechts, der aus dem obigen herfließt, dieser:

Du darfst alles, wodurch du die Materie deines Willens, insofern sie durch die Form desselben bedingt ist, behauptest.

§. 89.

Das Recht auf die Materie gilt also nur insofern, als es durch das Recht auf die Form bedingt ist; ich darf die Materie meines Willens nur insofern behaupten, als ich dadurch zugleich die Form des Willens behaupte.

§. 90.

Die Form des Willens behauptet sich nur im Gegensatz gegen die Materie des Willens, d. h. nur insofern, als diese durch sie schlechthin

nicht Verträge heiligt, an dem Eigennutz der Menschen (an den man doch sonst so gerne appellirt, sobald man es vortheilhaft findet) einen sicherern Garant unsrer Verträge haben, als an jener unendlichen Reihe freier Entschließung, mögen meine Leser beurtheilen.

bestimmt wird, also in Bezug auf sie schlechthin nichtbestimmt (d. h. schlechthin bestimmbar) ist.

§. 91.

Alle Probleme der Rechtsphilosophie nun betreffen die Möglichkeit, die Form des Willens zu behaupten. Alle also müßten aus diesem Gegensatz der Form und Materie des Willens entwickelt werden.

§. 92.

Soll die Materie meines Willens in Bezug auf die Form desselben als schlechthin nichtbestimmt, d. h. als schlechthin bestimmbar, gedacht werden, so muß sie als Materie meines Willens durch nichts anderes als diesen Willen bestimmt oder bestimmbar seyn.

§. 93.

Also können alle Probleme der Rechtsphilosophie aus dem Gegensatz meines Willens gegen jede andere bestimmende Causalität abgeleitet werden.

§. 94.

Die Materie meines Willens nun als solche kann überhaupt nur bestimmt werden

durch Willen überhaupt, und zwar

entweder durch den allgemeinen

oder durch individuellen Willen.

§. 95.

Also können alle Probleme der Rechtsphilosophie aus dem Gegensatz gegen Willen überhaupt, gegen individuellen und gegen allgemeinen Willen, abgeleitet werden.

B.

AA. Recht, im Gegensatz gegen allgemeinen Willen.

§. 96.

Ich unterwerfe die Materie meines Willens dem allgemeinen Willen nur insofern, als die Materie des allgemeinen Willens durch die Form meines Willens bedingt ist. Also hätte ich nur dann ein Recht

gegen den allgemeinen Willen, wenn die Materie desselben der Form meines Willens zuwider wäre.

§. 97.

Nun kann aber die Materie des allgemeinen Willens der Form meines Willens nie zuwider seyn. Denn das, was die Materie des allgemeinen Willens bestimmt, ist einzig und allein die Form des individuellen Willens. Also scheint zwischen der Materie des allgemeinen und der Form des individuellen Willens keine Collision möglich. — (Diese Schwierigkeit ist ohne Zweifel der Grund, warum die bisherigen Naturrechtslehrer von einem Recht gegen den allgemeinen Willen nicht zu sprechen wagten).

§. 98.

Dagegen kann umgekehrt die Form meines Willens der Materie des allgemeinen zuwider seyn. Denn obgleich der allgemeine Wille der Materie nach unabänderlich durch die Form meines Willens bestimmt ist, so ist doch diese (die Form meines Willens) schlechthin — unbestimmt, und überhaupt durch keine Materie, also auch nicht durch die Materie des allgemeinen Willens bestimmbar. Denn sie besteht in nichts anderem als in der absoluten Unbestimmtheit in Rücksicht auf alle Materie des Wollens, d. h. darin, daß die Materie des Willens einzig und allein durch den Willen, nicht umgekehrt der Wille durch die Materie bedingt ist, kurz, daß ich handle, wie ich will, und nicht will, wie ich handle.

§. 99.

Gesetzt nun, ich handle, wie ich will, und nicht wie der allgemeine Wille will, gesetzt die Materie meines Willens sey durch die Form desselben (Freiheit) dem allgemeinen Willen zuwider bestimmt, so fragt sich, ob meine Handlung durch den Willen der moralischen Welt, oder der Wille der moralischen Welt durch meine Handlung aufgehoben werde?

§. 100.

Ich habe gegen den allgemeinen Willen ein Recht nur an die Form meines Willens. Wie ich also im Gegensatz gegen die Materie

des allgemeinen Willens ein Recht an die Form meines Willens habe, so hat umgekehrt der allgemeine Wille im Gegensatz gegen die Form meines Willens ein Recht an die Materie meines Willens. Es fragt sich, ob er es geltend machen könne?

§. 101.

Die Materie meines Willens ist bedingt durch die Form desselben, und die Materie kann nicht aufgehoben werden, ohne die Form zugleich aufzuheben (§. 87). Also kann der allgemeine Wille sein Recht an die Materie des individuellen Willens nicht ausüben, ohne zugleich ein Recht an die Form des Willens auszuüben, d. h. ohne mein Recht an dieselbe aufzuheben.

§. 102.

Nun ist aber die Materie des allgemeinen Willens bestimmt durch die Form des individuellen Willens (§. 34). Also kann der allgemeine Wille, als solcher, nicht wollen, daß die Form meines Willens, also auch nicht, daß die Materie desselben, insofern sie durch die Form meines Willens bedingt ist, aufgehoben werde. Also ist das Recht des allgemeinen Willens an den individuellen Willen ein unvollkommenes Recht, weil er es nicht ausüben kann, ohne den Willen überhaupt, und damit sich selbst, aufzuheben.

§. 103.

Wird der Wille der moralischen Welt durch meinen Willen aufgehoben, so wird er nur der Materie nach aufgehoben, denn er konnte die Form meines Willens nicht bestimmen (§. 49): also kann auch durch meine Handlung, insofern sie bloß der Materie des allgemeinen Willens zuwider ist, keine Handlung aufgehoben werden, die dem allgemeinen Willen der Form nach angehört.

§. 104.

Also, da ich zu allem berechtigt bin, was der Form des allgemeinen Willens nicht zuwider ist (§. 67), so bin ich berechtigt, den allgemeinen Willen der Materie nach aufzuheben. Aber ich bin dieß nur insofern, als die Materie meiner Handlung durch die Form des individuellen Willens bedingt, d. h. nicht selbst der Form des

individuellen, oder was dasselbe ist, des allgemeinen Willens, zuwider ist.

§. 105.

Also kann das Princip:

„Gegen den allgemeinen Willen steht mir ein Recht an die Form „meines Willens zu"

dahin bestimmt werden:

I. Ich habe gegen den allgemeinen Willen ein Recht auf Selbstheit des Willens, auch der Materie nach, insofern ich dadurch mein Recht auf Selbstheit des Willens der Form nach behaupte.

§. 106.

Aber ich kann nie in den Fall kommen, die Individualität meines Willens der Form nach gegen den allgemeinen Willen zu behaupten. Denn der allgemeine Wille, inwiefern er irgend einen Willen der Materie und Form nach aufzuheben strebte, hörte eben dadurch auf, allgemeiner Wille zu seyn. Denn er ist dieß nur insofern, als er durch den individuellen Willen bedingt ist.

§. 107.

Also kann auch dieses Recht auf Individualität meines Willens der Materie nach (§. 106) nie gegen den allgemeinen Willen geltend gemacht werden. Denn, gäbe es irgend ein Recht, irgend einen Willen der Materie und Form nach aufzuheben, so könnte dieß Recht nur einem individuellen Willen zukommen.

§. 108.

Also verwandelt sich das oben (§. 99) aufgestellte Problem in folgendes:

Darf ein individueller Wille Executor des Rechts seyn, das dem allgemeinen Willen an die Materie meines Willens zusteht?

§. 109.

Dieses Problem aber treibt uns von selbst auf das allgemeinere Problem:

Kann überhaupt einem individuellen Willen ein Recht gegen individuellen Willen zustehen?

BB. Recht, im Gegensatz gegen individuellen Willen.

§. 110.

Mein Wille unterwirft sich dem allgemeinen Willen, damit er keinem individuellen unterthan sey (§. 50), d. h. ich behaupte meine Individualität schlechthin im Gegensatz gegen jede andere Individualität.

§. 111.

Der allgemeine Wille allein, nicht der individuelle, soll die Materie meines Willens bestimmen. Also steht das Princip fest:

II. Ich habe ein Recht an die Materie meines Willens im Gegensatz gegen jeden individuellen Willen.

§. 112.

Gegen irgend einen individuellen Willen (§. 109) kann ich also nur insofern ein Recht haben, als dieser meinen Willen aufzuheben strebt, und der allgemeine formale Grundsatz, der das Recht im Gegensatz gegen individuellen Willen behauptet, ist dieser: Ein individueller Wille, welcher und inwiefern er einen andern Willen aufzuheben strebt, wird von diesem schlechthin aufgehoben.

§. 113.

Behaupte ich also meinen Willen dadurch, daß ich den Willen eines andern aufhebe, so wird immer vorausgesetzt, daß dieser den meinigen aufzuheben strebte. Nun fordert aber das Gesetz des allgemeinen Willens, das zu wollen, was alle moralischen Wesen wollen können (§. 45), also können zwei widerstreitende Willen unmöglich beide gesetzmäßig, sondern nothwendig müssen beide, oder wenigstens einer von ihnen gesetzwidrig seyn.

1. Erster Fall: beide sind der Materie nach gesetzwidrig.

§. 114.

Nun folgen aus dem oben aufgestellten Grundsatz, daß die Materie des allgemeinen Willens bedingt ist durch die Form des individuellen Willens (§. 34), unmittelbar folgende Grundsätze:

a. Ich kann der Materie des allgemeinen Willens (der Moralität) zuwider handeln, ohne auch der Form des individuellen Willens (der Freiheit) entgegen zu handeln; ich kann den allgemeinen Willen der Materie nach aufheben, ohne den Willen überhaupt, der Form nach, aufzuheben.

b. Ich kann der Form des allgemeinen Willens (der individuellen Freiheit) nicht entgegen handeln, ohne zugleich der Materie des allgemeinen Willens (der Moralität) entgegen zu handeln.

c. Ich kann nicht dem allgemeinen Willen der Materie nach gemäß handeln, ohne zugleich der Form desselben (der Freiheit des Willens überhaupt) gemäß zu handeln.

d. Ich kann der Form des allgemeinen Willens (der Freiheit) gemäß handeln, ohne zugleich der Materie des allgemeinen Willens (der Moralität) gemäß zu handeln.

§. 115.

Also sind bei der Collision gesetzwidriger Willen wieder zwei Fälle möglich:

a. Beide sind auch der Form nach gesetzwidrig, d. h. beide streben sich wechselseitig aufzuheben.

§. 116.

Ich habe das Recht, jeden individuellen Willen, insofern er den meinigen aufzuheben strebt, schlechthin aufzuheben. Also haben entgegengesetzte Willen, die sich wechselseitig aufzuheben streben, auch das Recht, sich wechselseitig aufzuheben, d. h. keiner von beiden hat das Recht, sich gegen den andern zu behaupten.

§. 117.

Also ergibt sich das Princip:

α. Formal gesetzwidrige Handlungen, insofern sie als solche collidiren, haben wechselseitig ein Recht gegeneinander. Sie sind wechselseitig außerhalb des Gesetzes füreinander. Da,

wo ihr widerstreitender Wille zusammentrifft, im empirischen Streben, in der Welt der Erscheinungen, heben sich beide wechselseitig auf, wenn sie beide in Rücksicht auf das Können ebenso gleich sind, als in Rücksicht auf das Dürfen.

b. Einer von beiden ist auch der Form nach gesetzwidrig, und strebt den andern aufzuheben.

§. 118.

Ein Wille, der der Form nach gesetzwidrig ist, ist es eben damit auch der Materie nach (§. 114, b). Würde er nun aufgehoben, weil er der Materie nach gesetzwidrig ist, so wäre in ihm die Form des Wollens bedingt durch die Materie des Wollens; was unmöglich (§. 90).

§. 119.

Ein Wille also, der der Form nach gesetzwidrig ist, wird zwar schlechthin aufgehoben, aber ohne alle Rücksicht auf seine materiale Gesetzwidrigkeit, bloß insofern, als er den Willen eines andern aufzuheben strebte.

§. 120.

Er wird durch den Willen des andern schlechthin aufgehoben, nicht insofern dieser der Materie nach gesetzwidrig, sondern insofern er Wille überhaupt, ohne alle Rücksicht auf die Materie des Wollens, ist.

§. 121.

Also muß auch die oben (§. 108) aufgeworfene Frage schlechthin verneint werden. Ein individueller gesetzmäßiger Wille kann nie den material gesetzwidrigen aufheben, weil er ihn nie aufheben kann, ohne selbst der Form, und eben damit auch der Materie nach, gesetzwidrig zu werden. Also kann ein individueller Wille niemals das Recht des allgemeinen Willens an die Materie des individuellen Willens exequiren.

§. 122.

Hieraus erfolgt das Princip:

β. Ich habe ein Recht auf meinen material gesetzwidrigen Willen gegen jeden andern formal gesetzwidrigen

Willen; oder: Ich habe ein Recht gegen jeden gesetzwidrigen Willen, insofern ich dadurch meinen gesetzwidrigen Willen (formal) behaupte.

2. Zweiter Fall: Nur einer von beiden ist der Materie nach gesetzwidrig.

§. 123.

Kein Wille kann der Materie nach gesetzmäßig seyn, ohne es zugleich der Form nach zu seyn (§. 114). Also kann der gesetzmäßige Wille nie streben, den material gesetzwidrigen aufzuheben.

§. 124.

Ist also ein Widerstreit des gesetzwidrigen und gesetzmäßigen Willens, so kann der Grund davon nie im letztern liegen. Nur der gesetzwidrige Wille kann streben, den Willen des andern aufzuheben.

§. 125.

Also wird auch (§. 112) der gesetzwidrige Wille im Widerstreit mit dem gesetzmäßigen schlechthin aufgehoben, nicht zwar insofern er material gesetzwidrig (dem allgemeinen), sondern insofern er formal gesetzwidrig (dem individuellen Willen entgegen) ist.

§. 126.

Dagegen behauptet sich der gesetzmäßige Wille im Gegensatz gegen den gesetzwidrigen, nicht zwar, weil er material-, sondern weil er formal gesetzmäßig ist. Ich frage also auch bei dem Widerstreit beider nach der materialen Gesetzmäßigkeit des einen nur deßwegen, um die formale Gesetzwidrigkeit des andern dadurch zu erweisen.

§. 127.

Also ergibt sich das Princip:

3. Ich habe ein Recht auf meinen (material) gesetzmäßigen Willen gegen jeden (formal) gesetzwidrigen Willen.

§. 128.

Nur im Gegensatz gegen individuellen Willen kann es ein Recht auf gesetzmäßigen Willen geben. Denn im Gegensatz gegen allgemeinen Willen gibt es nur ein (formales) Recht auf gesetzwidrigen Willen, und in Bezug auf ihn nur eine Pflicht zum gesetzmäßigen Willen.

CC. Recht im Gegensatz gegen Willen überhaupt.

§. 129.

Im Gegensatz gegen individuellen und allgemeinen Willen steht mir überhaupt nur ein Recht auf formal-gesetzmäßige Handlungen zu. Aber da, wo überhaupt kein Wille mehr statt findet, findet weder gesetzmäßige noch gesetzwidrige Handlungsweise mehr statt: mein Wille wird zur absoluten, unbeschränkten Macht.

§. 130.

Im Gebiete der Natur hört alles Wollen auf. Das Gebiet der Natur ist das Gebiet der Heteronomie. Hier also kann meinem Willen kein anderer Wille mehr entgegenstehen, und mein Recht auf die Natur muß ein Recht seyn, das ich im Gegensatz gegen jeden Willen überhaupt behaupte.

§. 131.

Ich erkläre meine Freiheit dadurch, daß ich über alles Heteronomische herrsche (§. 6). Nun habe ich ein Recht zu allem, wodurch ich meine Freiheit behaupte. Also ergibt sich das Princip:

III. Ich habe gegen jeden Willen ein Recht, die Selbstheit meines Willens durch unumschränkte Herrschaft über die Natur zu behaupten.

§. 132.

Autonomie nämlich soll schlechthin herrschen über Heteronomie. Alles, was Objekt ist, soll sich schlechthin passiv verhalten gegen die Selbstthätigkeit eines moralischen Subjekts.

§. 133.

Soll jedes Objekt gegen Autonomie überhaupt schlechthin passiv sich verhalten, so muß das Objekt, insofern es bestimmt ist durch Autonomie, schlechterdings nicht mehr bestimmbar seyn durch entgegengesetzte Autonomie. Also muß meine Herrschaft über die Objekte sich schlechthin gegen jeden andern Willen behaupten.

§. 134.

Sonst würde vorausgesetzt, daß das Objekt sich nicht schlechthin passiv verhalte gegen die Autonomie, durch die es bereits bestimmt ist.

Hat es sich schlechthin passiv verhalten gegen meinen Willen, so ist es eben damit für jeden andern Willen = o. Es hört auf Objekt zu seyn für jedes andere moralische Wesen.

§. 135.

Verhielten sich die Objekte überhaupt nicht schlechthin passiv gegen die Freiheit des Willens, so würde wirklich kein Widerstreit der Freiheit in Bezug auf sie stattfinden können. Denn, würden sie nicht schlechthin bestimmt durch die Freiheit eines moralischen Wesens, so würde keine freie Handlung sie als Objekte jedem fremden Willen entziehen können, sie würden immer noch heteronomisch bestimmbar bleiben. Zwischen Autonomie und Heteronomie aber kann keine Collision stattfinden.

§. 136.

Nur weil der freie Wille die Objekte schlechthin bestimmt, steht der Autonomie, insofern sie sich auf ein selbstthätigbestimmtes Objekt bezieht, nicht mehr die Heteronomie des Objekts, sondern die Autonomie des bestimmenden Subjekts entgegen. Autonomie aber im Widerstreit gegen Autonomie hebt sich entweder schlechthin auf, oder beschränkt sich wechselseitig auf die Bedingungen, unter denen die Freiheit aller moralischen Wesen bestehen kann.

§. 137.

Schlechthin unbeschränkte Autonomie findet also nur da statt, wo bloße Natur ist, d. h. wo noch keine Handlung des freien Willens die Natur bestimmt hat. Nur in der physischen Welt, als solcher, kann es keinen Widerstand für mich als moralisches Wesen geben (§. 11 ff.).

§. 138.

Meine Freiheit ist von Freiheit überhaupt nur durch Einschränkung verschieden. Wo also meine Freiheit uneingeschränkt ist, ist sie identisch mit der Freiheit überhaupt, d. h. sie hört auf individuelle Freiheit zu seyn. Also hört meine Freiheit, insofern sie sich auf selbstthätige Bestimmung der Objekte bezieht, auf, individuelle Freiheit zu seyn.

§. 139.

Ist meine individuelle Freiheit identisch mit der Freiheit überhaupt, so hebt jede Aeußerung meiner Selbstthätigkeit jede fremde Selbstthätigkeit auf. Indem ich handle, und inwiefern ich handle, muß jedes andere Individuum nicht handeln, d. h. in passivem Zustand seyn. Mein Wille, insofern er der meinige ist, muß der ganzen moralischen Welt heilig seyn.

* * *

§. 140.

Zählen wir alle einzelnen Rechte nach der angestellten Analyse des obersten Rechtsgrundsatzes auf, so sind es folgende:

1. im Gegensatz gegen den allgemeinen Willen, Recht der moralischen Freiheit, d. h. Recht der völligen Freiheit des individuellen Willens in Rücksicht auf material gesetzmäßige so gut als auf material gesetzwidrige Handlungen.

2. Recht im Gegensatz gegen individuellen Willen, Recht der formalen Gleichheit — Recht meine Individualität im Gegensatz gegen jede andere (der Form und Materie nach) zu behaupten.

3. Recht im Gegensatz gegen Willen überhaupt — Recht auf die Erscheinungswelt, auf Sachen, auf Objekte überhaupt, Naturrecht im engern Sinn.

* * *

III.

§. 141.

Endlich, ich darf nicht nur überhaupt, sondern ich darf alles, wodurch ich die Individualität meines Willens behaupte, ich habe ein Recht zu jeder Handlung, wodurch ich die Selbstheit meines Willens rette.

§. 142.

Nur durch den allgemeinen Willen konnte mein Wille der Materie nach (auf bestimmte Handlungen) eingeschränkt werden. Nun ist aber die Materie des allgemeinen Willens selbst bedingt durch die

Form des individuellen Willens (Freiheit). Also kann diese nicht hinwiederum von jener bedingt seyn.

§. 143.

Die Form des individuellen Willens aber wäre durch die Materie des allgemeinen Willens bedingt, wenn sie in Rücksicht auf ihre Selbstbehauptung von dieser abhängig wäre.

§. 144.

Also muß Freiheit, die ursprüngliche Form des individuellen Willens in ihre ursprüngliche Uneingeschränktheit zurücktreten, sobald es ihre Selbstbehauptung gilt. Sie ist absolute Macht, die sich jede entgegenstrebende Macht unterwirft. Alles, selbst der allgemeine Wille, beugt sich vor der Freiheit des Individuums, wenn sie zu ihrer eignen Rettung wirksam ist. Der allgemeine Wille existirt nicht mehr, sobald es Rettung der Freiheit gilt.

§. 145.

Ich habe ein Recht zu jeder Handlung, wodurch ich die Selbstheit des Willens behaupte, also auch ein Recht, jede Handlung aufzuheben, mit welcher die Selbstheit meines Willens nicht bestehen kann.

§. 146.

Die Selbstheit des Willens wird aufgehoben, sobald die Form des Willens (Freiheit) bedingt ist durch die Materie des Willens (durch das, was ich will), nicht umgekehrt.

§. 147.

Jemanden zwingen im allgemeinsten Sinne des Worts heißt die Form seines Willens durch die Materie bedingen. Diese Erklärung befaßt den physischen Zwang im engern Sinn des Worts (äußern) sowohl als den psychologischen (innern) Zwang.

§. 148.

Moralischer Zwang ist ein Widerspruch. Also kann nur ein Streben stattfinden, jemanden moralisch zu zwingen. Dieses Streben wird durch physischen oder psychologischen Zwang erklärt, und das allgemeine Princip der Beurtheilung des Zwangs ist dieses: In

jedem, der dich physisch zwingt, mußt du ein Streben voraussetzen, dich moralisch zu zwingen.

§. 149.

Zwang überhaupt ist demnach ein Streben, die Selbstheit des Willens aufzuheben. Nun bin ich zu jeder Handlung, wodurch die Selbstheit des Willens behauptet wird, berechtigt, also auch berechtigt, jedem Streben, mich zu zwingen, dasselbe Streben entgegenzusetzen. Jedem Zwang steht Zwang entgegen.

§. 150.

Nun behaupte ich, indem ich die Selbstheit des Willens behaupte, nichts anderes als mein Recht. Also wird jede Behauptung meines Rechts gegen einen widerstreitenden Willen zugleich Aufhebung dieses Willens, d. h. Zwang desselben. Also wird mein Recht im Gegensatz gegen fremden Willen nothwendig zum Zwangsrecht.

§. 151.

Dem allgemeinen Willen steht bloß ein Recht an die Materie meines Willens zu. Nun ist die Materie des allgemeinen Willens selbst bedingt durch die Form des individuellen Willens. Also kann das Recht des allgemeinen Willens an die Materie meines Willens kein Zwangsrecht seyn (zu moralischen Handlungen kann niemand gezwungen werden).

§. 152.

Dagegen hat der individuelle Wille ein Recht auf seine Freiheit auch gegen die Materie des allgemeinen Willens. Nun sind alle Rechte befaßt in dem ursprünglichen Rechte an die Form eines Willens, an Freiheit. Also kann der individuelle Wille keine Rechte haben, ohne sie alle auch gegen die Materie des allgemeinen Willens zu behaupten.

§. 153.

Individueller Wille wird nur im Gegensatz gegen individuellen Willen aufgehoben (der allgemeine Wille kann nie wollen, daß irgend ein Wille aufgehoben werde). Indem ich nur unmoralisch handle, handle ich nur gegen den allgemeinen, nicht gegen den

individuellen Willen. Ich handle immer noch so, wie jedes Individuum, als solches, handeln könnte. Also kann auch meine unmoralische Handlung als solche nicht aufgehoben werden, weder durch den Willen eines andern Individuums, denn ich strebe nicht seinem Willen entgegen, noch durch den allgemeinen Willen, denn diesem kann nie ein Zwangsrecht gegen irgend einen Willen zukommen.

§. 154.

Da die Materie meiner Handlung immer bedingt ist durch die Form derselben, so müssen alle moralischen Wesen, insofern sie die Materie meiner Handlung wollen können, auch die Form derselben wollen, nicht umgekehrt. Würde aber die Form meiner Handlung aufgehoben, weil nicht alle moralischen Wesen die Materie meiner Handlung wollen können, so wäre die Materie meiner Handlung bedingt durch die Form derselben; was widersprechend ist.

§. 155.

Nur die Form des Willens ist überall identisch. Wird also die Form meines Willens durch den Willen irgend eines Individuums aufgehoben, so hebt dieses eben damit selbst die Form seines Willens auf.

§. 156.

Nur durch Identität der Form des Willens wird jedes moralische Wesen identisch mit mir; nur an der Freiheit seines Wollens erkenne ich ein Wesen das mir gleich ist.

§. 157.

Nur insofern es durch Freiheit die Materie seines Willens bestimmt, wird es Individuum. Eben deßwegen aber, weil es die Materie seines Willens durch Freiheit bestimmt, muß es in Rücksicht auf die Materie ebenso verschieden von mir seyn, als es in Rücksicht auf die Form identisch mit mir ist.

§. 158.

Hebt es also die Form des Willens in sich auf, so hört es eben damit auf, identisch mit mir zu seyn. Es wird Objekt für mich.

§. 159.

Alles, was Objekt für mich ist, muß durch mein Streben schlechthin bestimmt seyn. Ich weise es in die Schranken der Erscheinung, und bestimme es heteronomisch, durch Naturgesetze.

§. 160.

Also wird jedes Wesen, insofern es die Form des Willens in mir aufhebt, bloßes Objekt für mich, es tritt in die Schranken der Erscheinungen, und wird bloßes Naturwesen.

§. 161.

Also wird jedes Recht nothwendig **Naturrecht** für mich, d. h. ein Recht, das ich nach bloßen **Naturgesetzen** behaupte, und im Streit gegen welches jedes Wesen bloßes **Naturwesen** für mich ist.

* * *

§. 162.

Das Naturrecht in seiner Consequenz (insofern es zum Zwangsrecht wird) zerstört sich nothwendig selbst, d. h. es hebt alles **Recht** auf. Denn das Letzte, dem es die Erhaltung des Rechts anvertraut, ist **physische Uebermacht**.

§. 163.

Nun ist es Forderung der Vernunft, daß das Physische durch moralische Gesetze bestimmt und jede Naturmacht mit der Moralität im Bunde sey. Also führt das Naturrecht nothwendig auf ein neues Problem: **die physische Macht des Individuums mit der moralischen des Rechts identisch zu machen**, oder auf das Problem **eines Zustandes, in dem auf der Seite des Rechts immer auch die physische Gewalt ist**. Indem wir aber zur Lösung dieses Problems übergehen, treten wir auch in das Gebiet einer neuen Wissenschaft.

* * *

Nachschrift.

Der Skepticismus, der nirgends gefährlicher wird, als da, wo Interesse und Eigennutz von den Principien selbst unmittelbar zur

Anwendung übergehen können, verbunden mit dem Buchstabengeist angeblicher Philosophen, nöthigt die Wissenschaft, ihre Principien so streng, bündig und buchstäblich wie möglich abzuleiten, sollte dabei auch das Einschmeichelnde eines leichtern Vortrags und die Gefälligkeit einer ungezwungenen Darstellung ganz verloren gehen. Daher haben aber auch solche Unternehmungen nur ein temporäres Verdienst; ist man einmal der Principien gewiß, und ist darüber unter den Philosophen entschieden, so sollen und müssen sie auch — in einer ganz andern Gestalt — vor das Volk gebracht werden; nur daß dieses nicht sich anmaße, an den Untersuchungen früher Antheil zu nehmen, als sie vollendet und zur allgemeinen und öffentlichen Entscheidung reif geworden sind. Vollends gar über die Philosophen herfallen und sie wegen ihrer Bemühungen mit Verleumdungen und Beschimpfungen verfolgen, sollte nur dem Pöbel in Sinn kommen können, der, roh und verstandlos wie er ist, über alles was er nicht versteht, sollte es selbst zum gemeinen Besten ausschlagen, schon allein deßwegen, weil er nichts davon versteht, erbittert ist.

Gegenwärtige Aphorismen sollen nichts mehr als Aphorismen seyn. Den Commentar darüber behält sich der Verfasser um so mehr vor, da die neuesten Bearbeitungen des Naturrechts, die er bei dieser Arbeit noch nicht benutzen konnte, ihm reichen Stoff zu reiferen Betrachtungen und vielfache Veranlassung, seine Grundsätze vollständiger zu entwickeln, geben werden.

Philosophische Briefe

über

Dogmatismus und Kriticismus.

1795.

(Wieder abgedruckt 1809.)

Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus[1].

Vorerinnerung.

Mehrere Phänomene haben den Verfasser dieser Briefe überzeugt, daß die Grenzen, welche die Kritik der reinen Vernunft zwischen Dogmatismus und Kriticismus gezogen hat, für viele **Freunde** dieser Philosophie noch nicht scharf genug bestimmt seyen. Trügt er sich nicht, so ist man im Begriff, aus den Trophäen des Kriticismus ein neues System des Dogmatismus zu erbauen, an dessen Stelle wohl jeder aufrichtige Denker das alte Gebäude zurückwünschen möchte. Solchen Verwirrungen, die für die wahre Philosophie gewöhnlich weit schädlicher sind, als das allerverderblichste, aber dabei consequente, philosophische

[1] Die Briefe erschienen zuerst im Philosophischen Journal vom Jahr 1795, (wo statt „Dogmatismus" anfänglich „Dogmaticismus" gestanden hat); später wurden sie in den ersten Band der philos. Schriften (1809) aufgenommen und daselbst in der Vorrede mit Folgendem charakterisirt:

„Die Briefe über Dogmatismus und Kriticismus enthalten eine lebhafte Polemik gegen den damals fast allgemeingeltenden und vielfach gemißbrauchten sogenannten moralischen Beweis von der Existenz Gottes, aus dem Gesichtspunkt des damals nicht weniger allgemein herrschenden Gegensatzes von Subjekt und Objekt. Dem Verfasser scheint diese Polemik in Ansehung der Denkweise, auf die sie sich bezieht, noch immer ihre volle Kraft zu haben. Keiner von jenen, die bis jetzt auf dem nämlichen Standpunkte geblieben sind, hat sie widerlegt. Indessen sind die in dem neunten Briefe enthaltenen Bemerkungen über das Verschwinden aller Gegensätze widerstreitender Principien im Absoluten die deutlichen Keime späterer und mehr positiver Ansichten".

System, in Zeiten vorzubeugen, ist zwar kein angenehmes, aber gewiß ein nicht unverdienstliches Geschäft. — Der Verfasser wählte die Briefform, weil er glaubte, seine Ideen in dieser deutlicher als in einer andern Form darstellen zu können: und um Deutlichkeit mußte er hier mehr als irgendwo besorgt seyn. Sollte der Vortrag entwöhnten Ohren hier und da zu stark scheinen, so erklärt der Verfasser, daß nur die lebhafteste Ueberzeugung von der Verderblichkeit des bestrittenen Systems ihm diese Stärke gegeben hat.

Erster Brief.

Ich verstehe Sie, theurer Freund! Es dünkt Ihnen größer, gegen eine absolute Macht zu kämpfen und kämpfend unterzugehen, als sich zum voraus gegen alle Gefahr durch einen moralischen Gott zu sichern. Allerdings ist dieser Kampf gegen das Unermeßliche nicht nur das Erhabenste, was der Mensch zu denken vermag, sondern meinem Sinne nach selbst das Princip aller Erhabenheit. Aber ich möchte wissen, wie Sie die Macht selbst, mit der sich der Mensch dem Absoluten entgegenstellt, und das Gefühl, das diesen Kampf begleitet, im Dogmatismus erklärbar fänden. Der consequente Dogmatismus geht nicht auf Kampf, sondern auf Unterwerfung, nicht auf gewaltsamen, sondern auf freiwilligen Untergang, auf stille Hingabe meiner selbst ans absolute Objekt: jeder Gedanke an Widerstand und kämpfende Selbstmacht hat sich aus einem bessern Systeme in den Dogmatismus herübergefunden. Aber dafür hat jene Unterwerfung eine r e i n ä s t h e t i s c h e Seite. Die stille Hingabe ans Unermeßliche, die Ruhe im Arme der Welt, ist es, was die Kunst auf dem andern Extreme jenem Kampfe entgegenstellt: stoische Geistesruhe, eine Ruhe, die den Kampf erwartet, oder ihn schon geendigt hat, steht in der Mitte.

Ist das Schauspiel des Kampfs dazu bestimmt, den Menschen im höchsten Moment seiner Selbstmacht darzustellen, so findet ihn umgekehrt

die stille Anschauung jener Ruhe im höchsten Momente des Lebens. Er gibt sich der jugendlichen Welt hin, um nur überhaupt seinen Durst nach Leben und Daseyn zu stillen. Daseyn, Daseyn! ruft es in ihm; er will lieber in die Arme der Welt als in die Arme des Todes stürzen.

Betrachten wir also die Idee eines moralischen Gottes von dieser Seite (der ästhetischen), so ist unser Urtheil bald gefällt. Wir haben mit seiner Annahme zugleich das eigentliche Princip der Aesthetik verloren.

Denn der Gedanke, mich der Welt entgegenzustellen, hat nichts Großes mehr für mich, wenn ich ein höheres Wesen zwischen sie und mich stelle, wenn ein Hüter der Welt nöthig ist, um sie in ihren Schranken zu halten.

Je entfernter die Welt von mir ist, je mehr ich zwischen sie und mich stelle, desto beschränkter wird meine Anschauung derselben, desto unmöglicher jene Hingabe an die Welt, jene wechselseitige Annäherung, jenes beiderseitige Erliegen im Kampfe (das eigentliche Princip der Schönheit). Wahre Kunst, oder vielmehr das θεῖον in der Kunst, ist ein inneres Princip, das den Stoff von innen heraus sich anbildet, und jedem rohen Mechanismus, jeder regellosen Anhäufung des Stoffes von außenher allgewaltig entgegenwirkt. Dieses innere Princip verlieren wir zugleich mit der intellektualen Anschauung der Welt, die durch augenblickliche Vereinigung der beiden widerstreitenden Principien in uns entsteht, und so bald verloren ist, als es in uns weder zum Kampfe noch zur Vereinigung kommen kann.

So weit sind wir einig, mein Freund. Jene Idee eines moralischen Gottes hat schlechterdings keine ästhetische Seite; aber ich gehe noch weiter, sie hat nicht einmal eine philosophische Seite, sie enthält nicht nur nichts Erhabenes, sondern sie enthält überhaupt nichts, sie ist so leer als jede andere anthropomorphistische Vorstellung — (denn im Princip sind alle einander gleich). Sie nimmt mit der einen Hand, was sie mit der andern gegeben hat, und möchte auf der einen Seite geben, was sie auf der andern entreißen möchte: sie will der Schwäche und der Stärke, der moralischen Verzagtheit und der moralischen Selbstmacht zugleich huldigen.

Sie will einen Gott. Dadurch gewinnt sie nichts gegen den Dogmatismus. Sie kann die Welt nicht durch ihn einschränken, ohne ihm selbst zu geben, was sie der Welt nimmt; statt daß ich die Welt fürchtete, muß ich nun Gott fürchten.

Das Unterscheidende des Kriticismus liegt also nicht in der Idee eines Gottes, sondern in der Idee eines unter moralischen Gesetzen gedachten Gottes. Wie gelange ich zu dieser Idee eines moralischen Gottes? ist natürlicherweise die erste Frage, die ich thun kann.

Die Antwort der meisten ist, beim Lichte betrachtet, keine andere als diese: weil die theoretische Vernunft zu schwach ist einen Gott zu begreifen, und die Idee eines Gottes nur durch moralische Forderungen realisirbar ist: so muß ich Gott auch unter moralischen Gesetzen denken. Ich bedarf also der Idee eines moralischen Gottes, um meine Moralität zu retten, und weil ich, nur um meine Moralität zu retten, einen Gott annehme, deßwegen muß dieser Gott ein moralischer seyn.

So verdanke ich also nicht die Idee von Gott, sondern nur die Idee von einem moralischen Gott jenem praktischen Ueberzeugungsgrunde. Woher habt ihr denn also jene Idee von Gott, die ihr doch vorher haben müsset, ehe ihr die Idee eines moralischen Gottes haben könnet? Ihr sagt, die theoretische Vernunft sey nicht im Stande, einen Gott zu begreifen. Gut dann — nennt es wie ihr wollt: Annahme, Erkenntniß, Glaube; der Idee von Gott könnet ihr doch nicht los werden. Wie seyd ihr denn nun gerade durch praktische Forderungen auf diese Idee gekommen? Der Grund wird doch wohl nicht in den Zauberworten: praktisches Bedürfniß, praktischer Glaube, liegen? Denn jene Annahme war in der theoretischen Philosophie nicht deßwegen unmöglich, weil ich kein Bedürfniß jener Annahme hatte, sondern weil ich für die absolute Causalität nirgends Raum wußte.

„Aber praktisches Bedürfniß ist nöthigender, dringender, als das theoretische". — Das thut hier nichts zur Sache. Denn ein Bedürfniß, so dringend es auch sey, kann doch das Unmögliche nicht möglich machen: ich räume euch das Dringende des Bedürfnisses für jetzt ein, ich will

nur wissen, wie ihr es befriedigen wollt, oder welche neue Welt ihr auf einmal entdeckt habt, in der ihr für die absolute Causalität Raum habt?

Doch, ich will auch darüber nicht fragen. Es sey so! Aber die theoretische Vernunft wird, ob sie gleich jene Welt nicht finden konnte, doch nun, da sie einmal entdeckt ist, auch das Recht haben, sich in Besitz davon zu setzen. Die theoretische Vernunft soll für sich selbst zum absoluten Objekt nicht hindurchdringen; nun aber, da ihr es einmal entdeckt habt, wie wollt ihr sie abhalten, an der Entdeckung auch Theil zu nehmen? Also müßte nun wohl die theoretische Vernunft eine ganz andere Vernunft, sie müßte durch Hülfe der praktischen erweitert werden, um neben ihrem alten Gebiete noch ein neues zuzulassen.

Allein, wenn es einmal möglich ist das Gebiet der Vernunft zu erweitern, warum soll ich so lange zuwarten? Behauptet ihr doch selbst, daß auch die theoretische Vernunft das Bedürfniß habe, eine absolute Causalität anzunehmen. Wenn aber Einmal eure Bedürfnisse neue Welten erschaffen können, warum sollen es theoretische Bedürfnisse nicht auch können? — „Weil die theoretische Vernunft zu eng, zu beschränkt dafür ist". Gut, das wollten wir eben! Einmal müßt ihr doch, früher oder später, auch die theoretische Vernunft mit ins Spiel kommen lassen. Denn was ihr auch bei einer bloß praktischen Annahme denket, bekenne ich aufrichtig, nicht einzusehen. Dieß Wort kann wohl nur so viel heißen, als ein Fürwahrhalten, das zwar, wie jedes andere, der Form nach theoretisch, der Materie, dem Fundament nach aber praktisch ist. Allein darüber klagt ihr ja eben, daß die theoretische Vernunft zu eng, zu beschränkt sey, für eine absolute Causalität. Woher erhält sie denn nun, wenn die praktische Vernunft einmal zu jener Annahme den Grund hergibt, die neue Form des Fürwahrhaltens, die für die absolute Causalität weit genug ist?

Gebt mir tausend Offenbarungen einer absoluten Causalität außer mir, und tausend Forderungen einer verstärkten praktischen Vernunft, ich werde nie an sie glauben können, solange meine theoretische Vernunft dieselbe bleibt! Um ein absolutes Objekt auch nur glauben zu

können, müßte ich mich selbst zuvor als glaubendes Subjekt aufgehoben haben![1]'

Doch, ich will euch euren Deus ex machina nicht stören! Ihr sollt die Idee von Gott voraussetzen. Wie kommt ihr denn nun auf die Idee eines moralischen Gottes?

Das Moralgesetz soll eure Existenz gegen die Uebermacht Gottes sichern? Sehet wohl zu, daß ihr die Uebermacht nicht zulasset, ehe ihr wegen des Willens gewiß seyd, der jenem Gesetze angemessen ist.

Mit welchem Gesetze wollt ihr jenen Willen erreichen? Mit dem Moralgesetze selbst? Das fragen wir ja eben, wie ihr euch überzeugen könnet, daß der Wille jenes Wesens diesem Gesetze angemessen sey? — Am kürzesten wäre es, zu sagen, jenes Wesen sey selbst Urheber des Moralgesetzes. Allein dieß ist dem Geiste und Buchstaben eurer Philosophie zuwider. — Oder soll das Moralgesetz unabhängig von allem Willen vorhanden seyn? so sind wir im Gebiete des Fatalismus; denn ein Gesetz, das aus keinem unabhängig von ihm vorhandenen Daseyn erklärbar ist, das über die höchste Macht wie über die kleinste gebietet, hat keine Sanktion als die der Nothwendigkeit. — Oder soll das Moralgesetz aus meinem Willen erklärbar seyn? soll ich dem Höchsten ein Gesetz vorschreiben? Ein Gesetz? Schranken dem Absoluten? Ich, ein endliches Wesen?

. . . Nein, das sollst du nicht! Du sollst nur bei deiner Spekulation vom Moralgesetz ausgehen, sollst dein ganzes System so einrichten, daß das Moralgesetz zuerst und Gott zuletzt vorkommt. Bist du dann einmal bis zu Gott vorgedrungen, so ist das Moralgesetz schon bereit, seiner Causalität die Schranken zu setzen, mit denen deine

[1] Wer mir sagt, daß diese Einwendungen den Kriticismus nicht treffen, der sagt mir nichts, was ich nicht selbst gedacht habe. Sie gelten nicht dem Kriticismus, sondern gewissen Auslegern desselben, die — ich will nicht sagen, aus dem Geiste jener Philosophie, sondern — auch nur aus dem von Kant gebrauchten Wort: „Postulat" (dessen Bedeutung ihnen wenigstens aus der Mathematik bekannt seyn sollte!) hätten lernen können, daß die Idee von Gott im Kriticismus überhaupt nicht als Objekt eines Fürwahrhaltens, sondern bloß als Objekt des Handelns aufgestellt werde.

Freiheit bestehen kann. Kommt ein anderer, dem die Ordnung nicht gefällt, wohl und gut, er ist selbst daran schuldig, wenn er an seiner Existenz verzweifelt. . . .

Ich verstehe dich. Aber laß uns den Fall setzen, daß einmal ein Klügerer über dich käme, der dir sagte: was einmal gilt, gilt rückwärts so gut, als vorwärts. Glaube also immerhin an eine absolute Causalität außer dir, aber erlaube mir auch rückwärts zu schließen, daß es für eine absolute Causalität kein Moralgesetz gebe, daß die Gottheit nicht die Schuld deiner Vernunftschwäche tragen, und, weil Du nur durch das Moralgesetz zu ihr gelangen konntest, deßwegen selbst auch nur mit diesem Maße gemessen, nur unter diesen Schranken gedacht werden könne. Kurz, solange der Gang deiner Philosophie progressiv ist, räume ich dir alles gern ein; aber, lieber Freund, wundere dich nicht, wenn ich den Weg, den ich mit dir durchgemacht habe, wieder zurückgehe, und rückwärts alles zerstöre, was du so eben mühsam aufgebaut hast. Du kannst dein Heil nur in einer immerwährenden Flucht suchen: hüte dich, irgendwo stille zu stehen, denn wo du stille stehest, ergreife ich dich, und nöthige dich umzukehren mit mir — aber vor jedem unserer Schritte würde Zerstörung hergehen, vor uns Paradies, hinter uns Wüste und Einöde.

Ja wohl, mein Freund, mögen Sie der Lobpreisungen, mit denen man die neue Philosophie bestürmt, und der beständigen Berufungen auf sie, sobald es Schmähung der Vernunft gilt, müde seyn! Kann es für den Philosophen ein beschämenderes Schauspiel geben, als wegen seines mißverstandenen oder mißbrauchten — zu hergebrachten Formeln und Predigerlitaneien herabgestimmten — Systems an den Pranger des Lobs gestellt zu werden? Wenn Kant sonst nichts sagen wollte als: Liebe Menschen, eure (theoretische) Vernunft ist zu schwach, als daß sie einen Gott begreifen könnte, dagegen sollt ihr moralisch-gute Menschen seyn, und um der Moralität willen ein Wesen annehmen, das den Tugendhaften belohnt, den Lasterhaften bestraft — was wäre da noch Unerwartetes, Ungemeines, Unerhörtes, das des allgemeinen Tumults und des Gebets werth wäre: lieber Gott, bewahre uns nur vor

unsern Freunden, denn mit den Gegnern wollen wir schon fertig werden.

Zweiter Brief.

Der Kriticismus, mein Freund, hat nur schwache Waffen gegen den Dogmatismus, wenn er sein ganzes System nur auf die Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens, nicht auf unser ursprüngliches Wesen selbst gründet. Ich will mich nicht auf den mächtigen Reiz berufen, der dem Dogmatismus insofern wenigstens eigenthümlich ist, als er nicht von Abstraktionen oder von todten Grundsätzen, sondern (in seiner Vollendung wenigstens) von einem Daseyn ausgeht, das aller unserer Worte und todten Grundsätze spottet. Ich will nur fragen, ob der Kriticismus seinen Zweck — die Menschheit frei zu machen — wirklich erreicht hätte, wenn sein ganzes System einzig und allein auf unser Erkenntnißvermögen, als etwas von unserm ursprünglichen Wesen Verschiedenes, gegründet wäre?

Denn, wenn es nicht mein ursprüngliches Wesen selbst fordert, keine absolute Objektivität zuzulassen, wenn nur die Schwäche der Vernunft mir den Uebergang in eine absolut objektive Welt verwehrt, so magst du immerhin dein System der schwachen Vernunft erbauen, nur glaube nicht, daß du dadurch der objektiven Welt selbst Gesetze gegeben habest. Ein Hauch des Dogmatismus würde dein Kartengebäude zerstören.

Wenn nicht die absolute Causalität selbst, sondern nur die Idee derselben in der praktischen Philosophie erst realisirt wird, glaubst du, daß diese Causalität, mit ihrer Wirkung auf dich, zuwarte, bis du erst mühsam genug ihre Idee praktisch realisirt hast? Willst du frei handeln, so mußt du handeln, ehe ein objektiver Gott ist; denn, daß du an ihn glaubst, erst, wenn du gehandelt hast, trägt nichts aus: ehe du handelst und ehe du glaubst, hat seine Causalität die deinige zernichtet.

Aber wirklich, man müßte die schwache Vernunft schonen. Schwache Vernunft aber ist nicht die, die keinen objektiven Gott erkennt, sondern

die einen erkennen will. Weil ihr glaubtet, ohne einen objektiven Gott und eine absolut objektive Welt nicht handeln zu können, mußte man auch, um euch dieses Spielwerk eurer Vernunft desto leichter entreißen zu können, mit der Berufung auf eure Vernunftschwäche hinhalten; man mußte euch mit dem Versprechen trösten, ihr werdet es späterhin zurückbekommen, in der Hoffnung, bis dahin habet ihr selbst handeln gelernt, und seyd endlich zu Männern geworden. Aber wann wird diese Hoffnung erfüllt werden?

Weil der erste gegen den Dogmatismus unternommene Versuch nur von einer Kritik des Erkenntnißvermögens ausgehen konnte, glaubtet ihr die Schuld eurer mißlungenen Hoffnung keck der Vernunft aufbürden zu können. Damit war euch vortrefflich gedient. Ihr hattet nun, was ihr längst wünschtet, die Schwäche der Vernunft durch eine ins Große gehende Probe anschaulich gemacht. Für euch war nicht der Dogmatismus, sondern höchstens nur die dogmatische Philosophie gestürzt. Denn weiter konnte ja der Kriticismus nicht kommen, als euch die Unbeweisbarkeit eures Systems zu beweisen. Natürlich also mußtet ihr die Schuld jenes Resultats nicht im Dogmatismus selbst, sondern in eurem Erkenntnißvermögen, und da ihr einmal den Dogmatismus als das erwünschteste System betrachtet, in einem Mangel, einer Schwäche desselben suchen. Der Dogmatismus selbst, glaubtet ihr, der tiefer, als nur im Erkenntnißvermögen, seinen Grund hätte, würde unserer Beweise spotten. Je stärker wir euch bewiesen, daß dieses System durch das Erkenntnißvermögen nicht realisirbar sey, desto stärker ward euer Glaube daran. Was ihr in der Gegenwart nicht fandet, versetztet ihr in die Zukunft. Betrachtet ihr doch von jeher das Erkenntnißvermögen als ein umgeworfenes Gewand, das eine höhere Hand willkürlich uns ausziehen könnte, wenn es veraltet ist, oder als eine Größe, der man willkürlich eine Elle nehmen oder zusetzen könne.

Mangel, Schwäche, sind das nicht zufällige Einschränkungen, die eine Erweiterung ins Unendliche fort zulassen, und hattet ihr nicht mit der Ueberzeugung von der Schwäche der Vernunft — (es ist ein herrlicher Anblick, nun endlich Philosophen und Schwärmer, Gläubige

und Ungläubige sich an Einem Punkte begrüßen zu sehen) — zugleich die Hoffnung, irgend einmal höherer Kräfte theilhaftig zu werden, hattet ihr nicht sogar mit dem Glauben an jene Eingeschränktheit die Pflicht übernommen, alle Mittel zu ihrer Aufhebung anzuwenden? Gewiß, ihr seyd uns für die Widerlegungen eures Systems großen Dank schuldig. Nun habt ihr nicht mehr nöthig, euch auf spitzfindige, schwer zu fassende Beweise einzulassen: wir haben euch einen kürzern Weg eröffnet. Was ihr nicht beweisen könnt, dem drückt ihr den Stempel der praktischen Vernunft auf, mit der gewissen Versicherung, daß eure Münze überall, wo Menschenvernunft noch herrsche, gangbar seyn werde. Es ist gut, daß die stolze Vernunft gedemüthigt ist. Einst war sie sich selbst genug, nun erkennt sie ihre Schwäche, und wartet geduldig auf den Druck einer höhern Hand, der euch, Begünstigte, weiter bringt, als tausend unter Anstrengungen durchwachte Nächte den armen Philosophen.

Es ist Zeit, mein Freund, daß man die Täuschung zerstöre, daß man es recht deutlich und bestimmt sage, dem Kriticismus sey es nicht bloß darum zu thun, die Schwäche der Vernunft zu deduciren, und gegen den Dogmatismus nur so viel zu beweisen, daß er nicht beweisbar sey. Sie wissen selbst am besten, wie weit jene Mißdeutungen des Kriticismus schon jetzt uns geführt haben. Ich lobe mir den alten, ehrlichen Wolfianer; wer an seine Demonstrationen nicht glaubte, galt für einen unphilosophischen Kopf. Das war wenig! Wer an die Demonstrationen unserer neuesten Philosophen nicht glaubt, auf dem haftet das Anathem moralischer Verworfenheit.

Es ist Zeit, daß die Scheidung vorgehe, daß wir keinen heimlichen Feind mehr in unserer Mitte nähren, der, indem er hier die Waffen niederlegt, dort neue ergreift, um uns — nicht im offenen Felde der Vernunft, sondern — in den Schlupfwinkeln des Aberglaubens niederzumachen.

Es ist Zeit, der bessern Menschheit die Freiheit der Geister zu verkünden, und nicht länger zu dulden, daß sie den Verlust ihrer Fesseln beweine.

Dritter Brief.

Das wollt' ich nicht, mein Freund. Ich wollte nicht der Kritik der reinen Vernunft selbst die Schuld jener Mißdeutungen aufbürden. Die Veranlassung dazu gab sie allerdings; denn sie mußte sie geben. Aber die Schuld selbst lag an der immer noch fortdauernden Herrschaft des Dogmatismus, der noch aus seinen Ruinen heraus die Herzen der Menschen gefangen hielt.

Die Veranlassung dazu gab die Kritik der reinen Vernunft, weil sie bloß Kritik des Erkenntnißvermögens war, und als solche weiter nicht als bis zur negativen Widerlegung des Dogmatismus kommen konnte. Der erste Kampf gegen den Dogmatismus konnte nur von einem Punkte ausgehen, der ihm und dem bessern System gemein war. Beide sind einander im ersten Princip entgegen, aber sie müssen irgend einmal an einem gemeinschaftlichen Punkte zusammentreffen. Denn es könnte überhaupt keine verschiedenen Systeme geben, gäbe es nicht zugleich ein gemeinschaftliches Gebiet für sie alle.

Dieß ist nothwendige Folge vom Begriff der Philosophie. Philosophie soll nicht ein Kunststück seyn, das nur den Witz seines Urhebers bewundern läßt. Sie soll den Gang des menschlichen Geistes selbst, nicht nur den Gang eines Individuums darstellen. Dieser Gang aber muß durch Gebiete hindurchgehen, die allen Parteien gemein sind.

Hätten wir bloß mit dem Absoluten zu thun, so wäre niemals ein Streit verschiedener Systeme entstanden. Nur dadurch, daß wir aus dem Absoluten heraustreten, entsteht der Widerstreit gegen dasselbe, und nur durch diesen ursprünglichen Widerstreit im menschlichen Geiste selbst der Streit der Philosophen. Gelänge es irgend einmal — nicht den Philosophen, sondern — dem Menschen, dieses Gebiet verlassen zu können, in das er durch das Heraustreten aus dem Absoluten gerathen ist, so würde alle Philosophie und jenes Gebiet selbst aufhören. Denn es entsteht nur durch jenen Widerstreit, und hat nur so lange Realität, als dieser fortdauert.

Wem es also zuerst darum zu thun ist, den Streit der Philosophen zu schlichten, der muß gerade von dem Punkt ausgehen, von dem der Streit der Philosophie selbst, oder, was eben so viel ist, der ursprüngliche Widerstreit im menschlichen Geiste, ausging. Dieser Punkt aber ist kein anderer als das Heraustreten aus dem Absoluten; denn über das Absolute würden wir alle einig seyn, wenn wir seine Sphäre niemals verließen; und träten wir nie aus derselben, so hätten wir kein anderes Gebiet zum Streiten.

Die Kritik der reinen Vernunft begann auch wirklich ihren Kampf nur von jenem Punkte aus. Wie kommen wir überhaupt dazu, synthetisch zu urtheilen? fragt Kant gleich im Anfang seines Werkes, und diese Frage liegt seiner ganzen Philosophie zu Grunde, als ein Problem, das den eigentlichen gemeinschaftlichen Punkt aller Philosophie trifft. Denn anders ausgedrückt, lautet die Frage so: Wie komme ich überhaupt dazu, aus dem Absoluten heraus und auf ein Entgegengesetztes zu gehen?

Synthesis nämlich entsteht überhaupt nur durch den Widerstreit der Vielheit gegen die ursprüngliche Einheit. Denn ohne Widerstreit überhaupt ist keine Synthesis nothwendig; wo keine Vielheit ist, ist Einheit schlechthin: wäre aber Vielheit das Ursprüngliche, so wäre abermals keine Synthesis. Obschon wir aber Synthesis schlechterdings nur durch eine ursprüngliche Einheit im Gegensatze gegen Vielheit begreifen können, so konnte doch die Kritik der reinen Vernunft nicht zu jener absoluten Einheit aufsteigen, weil sie, um den Streit der Philosophen zu schlichten, gerade nur von demjenigen Faktum ausgehen konnte, von welchem der Streit der Philosophie selbst ausgeht. Eben deßwegen aber konnte sie auch jene ursprüngliche Synthesis nur als ein Faktum im Erkenntnißvermögen voraussetzen. Dabei hatte sie einen großen Vortheil erlangt, der den Nachtheil auf der andern Seite bei weitem überwog.

Sie hatte mit dem Dogmatismus nicht über das Faktum selbst, sondern nur über die Folgerungen aus demselben, zu kämpfen. Bei Ihnen, mein Freund, darf ich diese Aeußerung nicht rechtfertigen. Denn

Sie konnten von jeher nicht begreifen, wie man dem Dogmatismus die Behauptung aufbürden könne, daß es überhaupt keine synthetische Urtheile gebe. Sie wissen schon lange, daß beide Systeme nicht über die Frage: ob es überhaupt synthetische Urtheile gebe, sondern über eine weit höhere uneinig waren: wo das Princip jener Einheit, die im synthetischen Urtheile ausgedrückt ist, liege.

Der Nachtheil auf der andern Seite war die beinahe nothwendige Veranlassung jenes Mißverständnisses, daß die ganze Schuld des für den Dogmatismus ungünstigen Resultats bloß am Erkenntnißvermögen liege. Denn solange man das Erkenntnißvermögen, als etwas zwar dem Subjekt Eigenthümliches, aber dabei nicht Nothwendiges, betrachtete, war jenes Mißverständniß unvermeidlich. Diesem Irrthum aber, daß das Erkenntnißvermögen vom Wesen des Subjekts selbst unabhängig sey, konnte eine Kritik des bloßen Erkenntnißvermögens nicht ganz begegnen, weil diese das Subjekt nur, insofern dieses selbst Objekt des Erkenntnißvermögens, also von jenem durchaus verschieden ist, betrachten kann.

Noch unvermeidlicher wurde dieses Mißverständniß dadurch, daß die Kritik der reinen Vernunft, so wie jedes andere bloß theoretische System, nicht weiter als bis zur gänzlichen Unentschiedenheit, d. h. nur so weit kommen konnte, die theoretische Unbeweisbarkeit des Dogmatismus zu beweisen. Hatte nun überdieß ein durch lange Tradition geheiligter Wahn den Dogmatismus als das praktisch wünschenswürdigste System dargestellt, so war nichts natürlicher, als daß sich dieser durch Berufung auf die Schwäche der Vernunft zu retten suchte. Jener Wahn aber konnte doch wohl, solange man sich im Gebiete der theoretischen Vernunft befand, nicht bekämpft werden. Und wer ihn ins Gebiet der praktischen hinüber nahm, konnte der wohl die Stimme der Freiheit hören?

Vierter Brief.

Ja, mein Freund, ich bin fest überzeugt, selbst das vollendete System des Kriticismus kann den Dogmatismus theoretisch nicht widerlegen. Allerdings wird er in der theoretischen Philosophie gestürzt, aber nur, um mit desto größerer Macht wieder aufzustehen.

Die Theorie der synthetischen Urtheile muß ihn besiegen. Der Kriticismus, der mit ihm von dem gemeinschaftlichen Punkte der ursprünglichen Synthesis ausgeht, kann dieses Faktum nur aus dem Erkenntnißvermögen selbst erklären. Er beweist mit siegender Evidenz, daß das Subjekt, sowie es in die Sphäre des Objekts tritt (objektiv urtheilt), aus sich selbst heraustritt und genöthigt ist eine Synthesis vorzunehmen. Hat der Dogmatismus einmal dieß eingeräumt, so muß er auch einräumen, daß keine absolut-objektive Erkenntniß möglich sey, d. h. daß das Objekt überhaupt nur unter der Bedingung des Subjekts, unter der Bedingung, daß dieses aus seiner Sphäre hinaustrete und eine Synthesis vornehme, erkennbar sey. Er muß einräumen, daß in keiner Synthesis das Objekt als absolut vorkommen könne, weil es als absolut schlechterdings keine Synthesis, d. h. kein Bedingtseyn durch ein Entgegengesetztes, zuließe. Er muß einräumen, daß ich zum Objekt nicht anders als nur durch mich selbst gelange, und daß ich mich nicht auf meine eigenen Schultern stellen kann, um über mich selbst hinauszuschauen.

So weit ist der Dogmatismus theoretisch widerlegt. Allein mit jener Handlung der Synthesis ist das Erkenntnißvermögen bei weitem noch nicht erschöpft. Synthesis überhaupt nämlich ist nur unter zwei Bedingungen denkbar:

Erstens, daß ihr eine absolute Einheit vorangehe, die erst in der Synthesis selbst, d. h. wenn ein Widerstrebendes, eine Vielheit, gegeben ist, zur empirischen Einheit wird. Zu jener absoluten Einheit kann zwar eine bloße Kritik des Erkenntnißvermögens nicht emporsteigen, denn das Letzte, wovon sie anfängt, ist selbst schon jene

Synthesis: desto gewisser aber muß das vollendete System von dort ausgehen.

Zweitens ist keine Synthesis anders als unter der Voraussetzung, daß sie sich selbst wieder in einer absoluten Thesis endige, denkbar: der Zweck aller Synthesis ist Thesis. Diese zweite Bedingung aller Synthesis fällt allerdings in die Linie, die eine Kritik des Erkenntnißvermögens durchlaufen muß, weil hier von einer Thesis die Rede ist, von der die Synthesis nicht ausgehen, sondern in die sie sich endigen soll.

Nun kann eine Kritik des Erkenntnißvermögens die Behauptung, daß jede Synthesis zuletzt auf absolute Einheit gehe, nicht, wie es in der vollendeten Wissenschaft geschehen muß, aus der ursprünglichen absoluten Einheit, die aller Synthesis vorangeht, deduciren, denn zu dieser hat sie sich nicht erhoben. Dafür ergreift sie ein anderes Mittel. Weil sie nämlich voraussetzt, daß die bloß formalen Handlungen des Subjekts keinem Zweifel unterworfen seyen, so sucht sie jenen Gang aller Synthesis, insofern sie material ist, durch den Gang aller Synthesis, insofern sie bloß formal ist, zu beweisen. Sie setzt nämlich als Faktum voraus, daß die logische Synthesis nur unter der Bedingung einer unbedingten Thesis gedenkbar sey, daß das Subjekt genöthigt ist von bedingten Urtheilen zu unbedingten (durch Prosyllogismen) aufzusteigen. Anstatt den formalen und materialen Gang aller Synthesis aus einem beiden gemeinschaftlich zu Grunde liegenden Princip zu deduciren, macht sie den Fortgang der einen durch den der andern begreiflich.

Sie muß also einräumen, daß die theoretische Vernunft nothwendig auf ein Unbedingtes gehe, und daß eine absolute Thesis, als Ende aller Philosophie, nothwendig durch dasselbe Streben gefordert werde, durch welches eine Synthesis hervorgebracht wurde: sie muß eben dadurch wieder zernichten, was sie so eben aufgebaut hat. Solange sie nämlich auf dem Gebiete der Synthesis bleibt, ist sie Meister über den Dogmatismus; sobald sie dieses Gebiet verläßt (und sie muß es ebenso nothwendig verlassen, als es nothwendig war dasselbe zu betreten), beginnt aufs neue der Kampf.

Soll nämlich — (ich muß Sie um noch längere Geduld bitten) — soll die Synthesis in einer Thesis sich endigen, so muß die Bedingung, unter welcher allein Synthesis wirklich ist, aufgehoben werden. Bedingung der Synthesis aber ist Widerstreit überhaupt, und zwar bestimmt der Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt.

Soll der Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt aufhören, so muß das Subjekt nicht mehr nöthig haben aus sich selbst herauszutreten, beide müssen absolut-identisch werden, d. h. das Subjekt muß entweder im Objekt, oder das Objekt muß sich im Subjekt verlieren. Würde eine von beiden Forderungen erfüllt, so würde eben dadurch entweder das Objekt oder das Subjekt absolut werden, d. h. die Synthesis hätte sich in einer Thesis geendiget. Würde nämlich das Subjekt identisch mit dem Objekt, so würde nun erst das Objekt nicht mehr unter der Bedingung des Subjekts, d. h. es würde als Ding an sich, als absolut, gesetzt, das Subjekt aber als das Erkennende schlechthin aufgehoben [1]. Würde umgekehrt das Objekt identisch mit dem Subjekt, so würde dieses eben dadurch zum Subjekt an sich, zum absoluten Subjekt, das Objekt aber als das Erkennbare, d. h. als Gegenstand überhaupt, schlechthin aufgehoben.

Eins von beiden muß geschehen. Entweder kein Subjekt und ein absolutes Objekt, oder kein Objekt und ein absolutes Subjekt. Wie soll nun dieser Streit geschlichtet werden?

Vor allen Dingen, mein Freund, erinnern wir uns, daß wir hier noch auf dem Gebiete der theoretischen Vernunft sind. Allein, indem wir jene Frage aufwerfen, haben wir schon dieses Gebiet übersprungen. Denn die theoretische Philosophie geht schlechterdings bloß auf die beiden

[1] Ich rede vom vollendeten Dogmatismus. Denn daß in den Systemen, die mitten inne liegen, ein absolutes Objekt zugleich nebst einem erkennenden Subjekt gesetzt wird — ist nirgends als nur gerade in diesen Systemen begreiflich. — Wer sich ärgert, daß die obige Darstellung des Gangs der Kritik der reinen Vernunft nicht wörtlich aus dieser selbst copirt ist, für den sind diese Briefe nicht geschrieben. — Wer sie unverständlich findet, weil er nicht die Geduld hat sie mit Aufmerksamkeit zu lesen, dem ist nichts anders zu rathen als daß er überhaupt nichts lese, als was er vorher schon gelernt hat.

Bedingungen des Erkennens, Subjekt und Objekt; nun wir aber eine von diesen Bedingungen wegschaffen wollen, verlassen wir eben damit jenes Gebiet, und müssen den Streit *hier* unentschieden lassen: wir müssen, wenn wir ihn schlichten wollen, ein neues Gebiet suchen, wo wir vielleicht glücklicher seyn werden.

Die theoretische Vernunft geht *nothwendig* auf ein Unbedingtes: sie hat die *Idee* des Unbedingten erzeugt, sie *fordert* also, da sie das Unbedingte selbst, als *theoretische* Vernunft, nicht realisiren kann, die *Handlung*, wodurch es realisirt werden *soll*.

Hier geht die Philosophie in das Gebiet der *Forderungen*, d. h. in das Gebiet der *praktischen* Philosophie über, und *hier* allein, hier erst muß das Princip, das wir am Anfang der Philosophie aufgestellt haben, und das für die theoretische Philosophie, wenn sie ein abgesondertes Gebiet ausmachen sollte, entbehrlich war, den Sieg entscheiden.

So weit hat uns auch die Kritik der reinen Vernunft gebracht. Sie hat erwiesen, daß jener Streit in der theoretischen Philosophie nicht *entschieden* werden könne, sie hat den Dogmatismus nicht wiederlegt, sondern seine Frage vor dem Richterstuhl der theoretischen Vernunft überhaupt abgewiesen; und dieß hat sie allerdings nicht nur mit dem vollendeten System des Kriticismus, sondern selbst mit dem consequenten Dogmatismus gemein. Der Dogmatismus selbst muß, um seine Forderung zu realisiren, an einen andern Richterstuhl, als den der theoretischen Vernunft, appelliren: er muß ein anderes Gebiet suchen, um darüber Recht sprechen zu lassen.

Sie reden von einer einschmeichelnden Seite des Dogmatismus. Durch eine consequente dogmatistische Moral glaube ich am besten darauf antworten zu können, um so mehr, da uns der bisherige Gang unserer Untersuchungen auf den letzten Versuch des Dogmatismus, den Streit im Gebiete der praktischen Vernunft zu *seinem* Vortheil zu entscheiden, begierig machen muß.

Fünfter Brief.

Sie sind mir zuvorgekommen, theurer Freund, Sie wollen das Einschmeichelnde des Dogmatismus selbst nur in einem popularisirten System des Dogmatismus, dergleichen das Leibnizische ist, gefunden haben. Dagegen machen Sie gegen meine Behauptung, daß der Dogmatismus selbst zu praktischen Postulaten seine Zuflucht nehme, Einwendungen, die ich unmöglich übergehen kann. Nur hat sich die Antwort auf Ihr letztes Schreiben so sehr verspätet, daß ich beinahe fürchte, sie könnte in Bezug auf Ihre damaligen Einwendungen alles Interesse für Sie verloren haben. Doch kann ich vielleicht durch Wiederholung wenigstens einiges Interesse bei Ihnen wieder erwecken.

Sie sagen: die Ausleger des Kriticismus behaupten, größtentheils wenigstens, der Dogmatismus sey auf immer und hinlänglich dadurch widerlegt, daß in der Kritik der reinen Vernunft alle theoretischen Beweise für das Daseyn einer objektiven intelligibeln Welt in Anspruch genommen werden. Denn das Auszeichnende des Dogmatismus liege eben darin, daß er durch theoretische Vernunft das zu finden meine, was doch nach einer kritischen Untersuchung des Erkenntnißvermögens nur durch praktische möglich ist. Der Dogmatismus könne sich daher nie zum Gebrauch praktischer Postulate bequemen, weil er eben damit aufhörte Dogmatismus zu seyn, und nothwendig Kriticismus würde. Man könne also auch den kritischen Philosophen vom dogmatischen gerade durch den ausschließenden Gebrauch praktischer Postulate unterscheiden, weil dieser die spekulative Vernunft herabzuwürdigen glaubte, wenn er zu moralischen Glaubensgründen seine Zuflucht nehmen müßte u. s. w.

Sie haben vollkommen Recht, mein Freund, wenn Sie historisch behaupten, daß der größte Theil kritischer Philosophen den Uebergang vom Dogmatismus zum Kriticismus so leicht findet; daß er, um diesen Uebergang recht leicht und bequem zu machen, die Methode praktischer Postulate als eine dem Kriticismus ausschließend angehörige Methode betrachtet, und dieses System schon durch den bloßen Namen

praktischer Postulate von jedem andern hinlänglich unterschieden zu haben glaubt, wobei man noch obendrein den Vortheil hat, daß man nicht nöthig findet in den eigenthümlichen Geist praktischer Postulate im System des Kriticismus tiefer einzudringen, weil man die Methode an sich schon für unterscheidend genug hält. Als ob nicht Methode gerade dasjenige wäre, was selbst widersprechenden Systemen gemein seyn kann, und zweien einander durchaus entgegengesetzten Systemen gemein seyn müßte. — Doch erlauben Sie mir, daß ich etwas weiter zurückgehe.

Nichts scheint mir auffallender zu beweisen, wie wenig der größere Theil bis jetzt den Geist der Kritik der reinen Vernunft gefaßt hat, als jener beinahe allgemeine Glaube, daß die Kritik der reinen Vernunft nur Einem Systeme angehöre, da doch gerade das Eigenthümliche einer Vernunftkritik das seyn muß, kein System ausschließend zu begünstigen, sondern vielmehr den Kanon für sie alle entweder wirklich aufzustellen, oder wenigstens vorzubereiten. Zu einem Kanon aller Systeme aber gehört nun freilich als nothwendiger Theil auch die allgemeine Methodologie; aber trauriger kann einem solchen Werk wohl nichts widerfahren, als wenn man die Methode, die es für alle Systeme aufstellt, selbst für das System nimmt.

Es scheint anmaßend zu seyn, nachdem man so lange über den Zweck jenes großen Werks hin und her gestritten hat, noch seine eigene Meinung darüber haben zu wollen. Aber vielleicht läßt sich gerade jene Frage, die Gegnern und Freunden der Kritik so viel zu schaffen machte, nur desto sicherer beantworten, je mehr man indeß von der Stärke des ersten Eindrucks zurückgekommen ist. Ist es doch kein so seltner Fall im menschlichen Leben, daß man die Aussicht auf einen künftigen Besitz für den Besitz selbst nimmt!

Darf ich also Ihnen meine eigne Ueberzeugung ohne Anmaßung mittheilen, so ist es die, daß die Kritik der reinen Vernunft nicht bestimmt ist, irgend ein System — am allerwenigsten aber das Mittelding von Dogmatismus und Kriticismus, das ich in meinen vorigen Briefen zu charakterisiren versucht habe, — ausschließend zu begründen.

Vielmehr ist sie, soweit ich sie verstehe, gerade dazu bestimmt, die Möglichkeit zweier einander gerade entgegengesetzter Systeme aus dem Wesen der Vernunft abzuleiten, und ein System des Kriticismus (in seiner Vollendung gedacht), oder richtiger gesagt, des Idealismus, so gut, als ein diesem System geradezu entgegengesetztes System des Dogmatismus oder des Realismus zu begründen [1].

Wenn die Kritik der reinen Vernunft gegen den Dogmatismus sprach, so sprach sie gegen den Dogmaticismus, d. h. gegen ein solches System des Dogmatismus, das blindlings und ohne vorhergegangene Untersuchung des Erkenntnißvermögens, errichtet wird. Die Kritik der reinen Vernunft hat den Dogmaticismus gelehrt, wie er Dogmatismus, d. h. ein festbegründetes System des objektiven Realismus, werden könne. Vielleicht urtheilen Sie zum voraus schon, daß diese Behauptung ganz dem Geiste der Kritik zuwider sey, und Ihr Urtheil würde den meisten um so natürlicher scheinen, da sie wenigstens dem Buchstaben derselben entgegen zu seyn scheint. Erlauben Sie mir daher, daß ich Sie auch *zum voraus* nur an Einen Theil der Kritik erinnere, der gerade bis jetzt, aller Streitigkeiten darüber ungeachtet, am allerwenigsten aufgehellt ist: ich meine den Theil, der von den *Dingen an sich* handelt. Glaubt man, daß die Kritik der reinen Vernunft nur den Kriticismus begründen soll, so ist sie gerade in diesem Punkte von dem Vorwurf der

[1] Im Vorbeigehen gesagt, glaube ich, man dürfte jene Namen nun bald abgehen und an ihre Stelle bestimmtere treten lassen. Warum sollen wir nicht beide Systeme sogleich durch ihren Namen — den Dogmatismus als *System des objektiven Realismus* (oder des subjektiven Idealismus), den Kriticismus als *System des subjektiven Realismus* (oder des objektiven Idealismus), bezeichnen? (Offenbar läßt die Kritik der reinen Vernunft objektiven und subjektiven Realismus nebeneinander bestehen, indem sie von Erscheinungen spricht, denen Dinge an sich zu Grunde liegen). — Es scheint ein sehr geringes Verdienst zu seyn, die Terminologie zu verbessern, unerachtet für viele oder sogar die meisten an Worten mehr hängt als selbst an Begriffen. Wäre nicht nach Erscheinung der Kritik der Ausdruck: kritische Philosophie, Kriticismus, in Umlauf gekommen, so wäre man wohl früher von der Meinung zurückgekommen, daß die Kritik der reinen Vernunft nur Ein System (das des sogenannten Kriticismus) begründe. („Oder richtiger gesagt, des Idealismus" Z. 4 und „oder des Realismus" Z. 6 v. ob. sind Zusatz der zweiten Auflage. D. H.)

Inconsequenz, soviel ich einsehe, schlechterdings nicht zu retten. Setzt man aber voraus, daß die Kritik der reinen Vernunft keinem Systeme ausschließend angehöre, so wird man bald den Grund entdeckt haben, warum sie die beiden Systeme des Idealismus und Realismus nebeneinander stehen ließ. Sie gilt nämlich beiden, weil sie dem System des Kriticismus so gut als dem des Dogmatismus gilt, Kriticismus und Dogmatismus aber nichts anders sind als Idealismus und Realismus im System gedacht. Wer mit Aufmerksamkeit gelesen hat, was die Kritik über praktische Postulate sagt, der hat gewiß sich selbst gestehen müssen, daß sie für den Dogmatismus ein Feld offen behalte, auf dem er sein Gebäude sicher und dauerhaft aufführen könne. Wie viele vermeinte Gegner des Kriticismus haben dieß behauptet, haben eben deßwegen, weil sie, so gut wie die Freunde desselben, am Aeußern der Methode stehen blieben, behauptet, der Kriticismus unterscheide sich vom Dogmatismus einzig und allein durch eine verschiedene Methode. Und was haben die sogenannten Anhänger der kritischen Philosophie darauf geantwortet? Doch — auch sie waren großentheils bescheiden genug anzuerkennen, daß das Unterscheidende ihres Kriticismus bloß in der Methode bestehe, daß sie nur das glauben, was der Dogmatiker zu wissen vermeine, und daß der Hauptvortheil der neuen Methode — (um mehr ist es ja nicht zu thun als um solche Vortheile!) — einzig und allein in dem stärkern Einfluß bestehe, den die Lehren des Dogmatismus durch sie auf die Moral bekommen.

Immerhin also mag unserm Zeitalter der Ruhm bleiben, daß es die neue Methode zum Behuf des Dogmatismus trefflich angewandt habe: einem kommenden Zeitalter mag das Verdienst aufbehalten werden, das entgegengesetzte System in seiner ganzen Reinheit vollendet zu haben. Immerhin mögen wir fortfahren an einem Systeme des Dogmatismus zu arbeiten, nur daß uns keiner sein dogmatisches System für ein System des Kriticismus verkaufe, deßwegen, weil er aus der Kritik der reinen Vernunft die Norm dazu entlehnt hat.

Die Kritik, die jene Methode der praktischen Postulate für zwei ganz entgegengesetzte Systeme aufstellte, konnte unmöglich über die bloße

Methode hinausgehen, konnte, da sie für alle Systeme hinreichend seyn sollte, unmöglich den eigentlichen Geist derselben im einzelnen Systeme bestimmen. Sie mußte, um jene Methode in ihrer Allgemeinheit zu erhalten, sie zugleich in jener Unbestimmtheit erhalten, die keines von beiden Systemen ausschloß. Ja, dem Geist des Zeitalters gemäß, mußte sie von Kant selbst eher auf das neu begründete System des Dogmatismus als auf das von ihm zuerst begründete System des Kriticismus angewandt werden.

Die Kritik der reinen Vernunft (erlauben Sie, daß ich in meinen Schlüssen noch weiter gehe) ist eben deßwegen das einzige Werk in ihrer Art, weil sie für alle Systeme — oder, da alle übrigen Systeme nur mehr oder minder getreue Nachbildungen der beiden Hauptsysteme sind — für beide Systeme gilt, während jeder über bloße Kritik hinausgehende Versuch nur einem von beiden Systemen angehören kann.

Die Kritik der reinen Vernunft, als solche, muß eben deßwegen unumstößlich und unwiderlegbar seyn, während jedes System, wenn es diesen Namen verdient, durch ein nothwendig entgegengesetztes widerlegbar seyn muß. Die Kritik der reinen Vernunft wird, solange es Philosophie gibt, als die Einzige da stehen, während jedes System sich gegenüber ein anderes dulden wird, das ihm geradezu entgegengesetzt ist. Die Kritik der reinen Vernunft ist unbestechlich durch Individualität, und eben deßwegen für alle Systeme gültig, während jedes System den Stempel der Individualität an der Stirne trägt, weil keines anders als praktisch (d. h. subjektiv) vollendet werden kann. Je mehr sich eine Philosophie dem System annähert, desto mehr Antheil hat die Freiheit und Individualität daran, desto weniger Anspruch auf Allgemeingültigkeit kann sie machen.

Die Kritik der reinen Vernunft allein ist oder enthält die eigentliche Wissenschaftslehre, weil sie für alle Wissenschaft gültig ist. Immerhin mag die Wissenschaft zu einem absoluten Princip aufsteigen; und wenn sie zum System werden soll, muß sie dieß sogar. Aber die Wissenschaftslehre kann unmöglich Ein absolutes Princip aufstellen, um dadurch zum System (im engern Sinne des Worts)

zu werden, weil sie — nicht ein absolutes Princip, nicht ein bestimmtes, vollendetes System, sondern — den Kanon für alle Principien und Systeme enthalten soll. Doch es ist Zeit von unsrer Ausschweifung zurückzukehren.

Ist die Kritik der reinen Vernunft Kanon aller möglichen Systeme, so mußte sie auch aus der Idee von System überhaupt, nicht aus der Idee eines bestimmten Systems die Nothwendigkeit praktischer Postulate ableiten. Wenn es daher zwei einander durchaus entgegengesetzte Systeme gibt, so kann die Methode praktischer Postulate unmöglich dem einen ausschließend angehören; denn die Kritik der reinen Vernunft hat zuerst aus der Idee von System überhaupt bewiesen, daß kein System — mög' es auch Namen haben, welchen es wolle — in seiner Vollendung Gegenstand des Wissens, sondern nur Gegenstand einer praktisch-nothwendigen, aber unendlichen Handlung sey. Was die Kritik der reinen Vernunft aus dem Wesen der Vernunft ableitet, das hatte schon vorher jeder Philosoph, der durch die regulative Idee von System geleitet wurde, vielleicht ohne sich den Grund davon deutlich zu denken, von selbst bei Errichtung seines Systems angewandt.

Vielleicht erinnern Sie sich unsrer Frage: warum Spinoza seine Philosophie in einem System der Ethik vorgetragen habe? Umsonst hat er es gewiß nicht gethan. Von ihm kann man eigentlich sagen: „er lebte in seinem System". Aber gewiß dacht' er sich auch mehr darunter, als nur ein theoretisches Luftgebäude, in dem ein Geist wie der seinige wohl schwerlich die Ruhe und den „Himmel im Verstande" gefunden hätte, in dem er so sichtbar lebte und webte.

Ein System des Wissens ist nothwendig entweder Kunststück, Gedankenspiel — (Sie wissen, daß dem ernsten Geiste jenes Mannes nichts mehr zuwider war) — oder es muß Realität erhalten, nicht durch ein theoretisches, sondern durch ein praktisches, nicht durch ein erkennendes, sondern durch ein produktives, realisirendes Vermögen, nicht durch Wissen, sondern durch Handeln.

„Aber eben das, wird man sagen, sey das Unterscheidende des Dogmatismus, daß er mit bloßem Gedankenspiel sich beschäftige". Ich weiß wohl, daß dieß allgemeine Sprache gerade derjenigen ist, die bis

jetzt fortgefahren haben auf kantische Rechnung zu dogmatisiren. Allein ein bloßes Gedankenspiel gibt niemals ein System. — „Eben das wollten wir, es soll kein System des Dogmatismus geben: das einzige mögliche System ist das des Kriticismus". Was mich betrifft, ich glaube, es gibt ein System des Dogmatismus so gut, als es ein System des Kriticismus gibt. Sogar glaube ich im Kriticismus selbst die Auflösung des Räthsels gefunden zu haben, warum diese beiden Systeme nothwendig nebeneinander bestehen müssen, warum es, solange noch endliche Wesen existiren, auch zwei sich geradezu entgegengesetzte Systeme geben muß, warum endlich kein Mensch sich von irgend einem System anders als nur praktisch, d. h. dadurch, daß er eins von beiden in sich selbst realisirt, überzeugen könne.

Ich glaube daher auch erklären zu können, warum einem Geiste, der sich selbst frei gemacht hat, und der seine Philosophie nur sich selbst verdankt, nichts unerträglicher seyn muß, als der Despotism enger Köpfe, die kein anderes System neben dem ihrigen dulden können. Nichts empört den philosophischen Kopf mehr, als wenn er hört, daß von nun an alle Philosophie in den Fesseln eines einzelnen Systems gefangen liegen soll. Nie hatte er sich selbst größer gefühlt, als da er eine Unendlichkeit des Wissens vor sich erblickte. Die ganze Erhabenheit seiner Wissenschaft bestand eben darin, daß sie nie vollendet seyn würde. In dem Augenblicke, da er selbst sein System vollendet zu haben glaubte, würde er sich selbst unerträglich werden. Er hörte in dem Augenblick auf Schöpfer zu seyn, und sänke zum Instrument seines Geschöpfs herab [1]. — Wie viel unerträglicher noch müßte ihm der Gedanke seyn, wenn ein andrer ihm so etwas aufdringen wollte?

Die höchste Würde der Philosophie besteht gerade darin, daß sie alles von der menschlichen Freiheit erwartet. Nichts kann daher

[1] Solange wir im Realisiren unseres Systems begriffen sind, findet nur praktische Gewißheit desselben statt. Unser Streben es zu vollenden realisirt unser Wissen von ihm. Hätten wir in irgend einem einzelnen Zeitpunkte unsere ganze Aufgabe gelöst, so würde das System Gegenstand des Wissens, und hörte eben damit auf Gegenstand der Freiheit zu seyn.

verderblicher für sie seyn, als der Versuch, sie in die Schranken eines theoretisch-allgemeingültigen Systems zu zwängen. Wer so etwas unternimmt, mag ein scharfsinniger Kopf seyn, aber der ächte kritische Geist ruht nicht auf ihm. Denn dieser geht eben darauf, die eitle Demonstrirsucht niederzuschlagen, um die Freiheit der Wissenschaft zu retten.

Wie unendlich mehr Verdienst um wahre Philosophie hat daher der Skeptiker, der jedem allgemeingültigen System zum voraus den Krieg ankündigt. Wie unendlich mehr als der Dogmaticist, der von nun an alle Geister auf das Symbol einer theoretischen Wissenschaft schwören läßt. Solange jener in seinen Grenzen bleibt, d. h. solange er nicht selbst Eingriffe ins Gebiet menschlicher Freiheit wagt, solange er an unendliche Wahrheit, aber auch nur an unendlichen Genuß derselben, an progressive selbst errungene, selbst erworbene Wahrheit glaubt, wer würde da nicht in ihm den ächten Philosophen[1] verehren?

Sechster Brief.

Mein Grund für die Behauptung, daß die beiden sich durchaus entgegengesetzten Systeme, Dogmatismus und Kriticismus, gleich möglich sind, und daß beide so lange nebeneinander bestehen werden, als nicht alle endlichen Wesen auf derselben Stufe von Freiheit stehen, ist, kurz gesagt, dieser: daß beide Systeme dasselbe Problem haben, dieses Problem aber schlechterdings nicht theoretisch, sondern nur praktisch,

[1] Philosophie, ein treffliches Wort! Mag man dem Verfasser eine Stimme einräumen, so stimmt er für Beibehaltung des alten Worts. Denn soviel er einsieht, wird unser ganzes Wissen immer Philosophie bleiben, d. h. immer nur fortschreitendes Wissen, dessen höhere oder niederere Grade wir nur unserer Liebe zur Weisheit, d. h. unserer Freiheit verdanken. — Am allerwenigsten wünschte er dieß Wort durch eine Philosophie verdrungen, die es zuerst unternommen hat, die Freiheit im Philosophiren gegen die Anmaßungen des Dogmatismus zu retten, durch eine Philosophie, die selbsterrungene Freiheit des Geistes voraussetzt, und deßwegen für jeden Sklaven des Systems — ewig unverständlich seyn wird.

d. h. durch Freiheit, gelöst werden kann. Nun sind nur zwei Lösungen desselben möglich, die eine führt zum Kriticismus, die andere zum Dogmatismus.

Welche von beiden wir wählen, dieß hängt von der Freiheit des Geistes ab, die wir uns selbst erworben haben. Wir müssen das *seyn*, wofür wir uns theoretisch ausgeben wollen; daß wir es aber seyen, davon kann uns nichts als unser *Streben* es zu werden überzeugen. Dieses Streben realisirt unser Wissen vor uns selbst; und *dieses* wird eben dadurch reines Produkt unsrer Freiheit. Wir müssen uns selbst da hinauf gearbeitet haben, von wo wir ausgehen wollen: „*hinaufvernünfteln*" kann sich der Mensch nicht, noch durch andre dahin vernünfteln lassen.

Ich behaupte, daß Dogmatismus und Kriticismus beide *dasselbe* Problem haben.

Was dieses Problem sey, ist schon in einem meiner vorigen Briefe gesagt. Es betrifft nämlich nicht das Seyn eines Absoluten überhaupt, weil über das Absolute selbst als solches kein Streit möglich ist. Denn im Gebiete des Absoluten selbst gelten keine anderen als bloß analytische Sätze, hier wird kein anderes Gesetz als das der Identität befolgt, hier haben wir mit keinen Beweisen, sondern nur mit Analysen, nicht mit mittelbarer Erkenntniß, sondern nur mit unmittelbarem Wissen zu thun — kurz, *hier* ist alles begreiflich.

Kein Satz kann seiner Natur nach *grundloser* seyn, als der, der ein Absolutes im menschlichen Wissen behauptet. Denn eben, weil er ein Absolutes behauptet, kann von ihm selbst weiter kein Grund angegeben werden. Sobald wir ins Gebiet der Beweise treten, treten wir auch ins Gebiet des Bedingten [1], und umgekehrt, sowie wir ins Gebiet der

[1] Unbegreiflich beinahe scheint es, daß man bei der Kritik der Beweise für das Daseyn Gottes so lange die einfache, begreifliche Wahrheit übersehen konnte, daß vom Daseyn Gottes nur ein ontologischer Beweis möglich ist. Denn, wenn ein Gott ist, so kann er nur seyn, *weil* er ist. Seine Existenz und sein Wesen müssen *identisch* seyn. Eben deßwegen aber, weil man den Beweis für das *Seyn* Gottes nur *aus* diesem Seyn führen kann, ist dieser Beweis des Dogmatismus im eigentlichen Sinn *kein* Beweis, und der Satz: Es ist ein Gott, der unbewiesenste, unbeweisbarste, *grundloseste* Satz, so grundlos, als der

Bedingten treten, treten wir auch ins Gebiet der philosophischen Probleme. Wie unrecht würde man Spinoza thun, wenn man glaubte,

oberste Grundsatz des Kriticismus: Ich bin! — Aber noch unerträglicher wird dem denkenden Kopf das Gerede von Beweisen des Daseyns Gottes. Als ob man ein Seyn, das nur durch sich selbst, nur durch seine absolute Einheit begreiflich seyn kann, wie einen vielseitigen — historischen — Satz von allen Seiten her — wahrscheinlich machen könnte. — Wie mußte es wohl manchem zu Muthe seyn, wenn er ungefähr Ankündigungen wie folgende las: Versuch eines neuen Beweises fürs Daseyn Gottes. Als ob man über Gott Versuche anstellen und alle Augenblicke etwas Neues entdecken könnte! Der Grund solcher im höchsten denkbaren Grade unphilosophischer Versuche lag, wie der Grund alles unphilosophischen Verfahrens, in der Unfähigkeit, (vom bloß-Empirischen) zu abstrahiren: nur gerade in diesem Falle, in der Unfähigkeit zur reinsten, höchsten Abstraktion. Man dachte sich Gottes Seyn nicht als das absolute Seyn, sondern als ein Daseyn, das nicht durch sich selbst, sondern nur insofern absolut ist, als man über ihm kein höheres weiß. Dieß ist der empirische Begriff, den jeder der Abstraktion unfähige Mensch von Gott sich bildet. Um so mehr blieb man bei diesem Begriff stehen, als man sich fürchtete, mit der reinen Idee des absoluten Seyns auf einen Spinozischen Gott zu gerathen. Was mochte auch mancher Philosoph, der, um den Gräueln des Spinozismus zu entgehen, mit einem empirisch-existirenden Gott zufrieden war, gedacht haben, daß Spinoza als erstes Princip aller Philosophie einen Satz aufstellte, den er selbst nur als Resultat der mühsamsten Beweise am Ende seines Systems aufstellen konnte! Aber er wollte auch die Wirklichkeit eines Gottes beweisen (was nur synthetisch geschehen kann), da Spinoza ein absolutes Seyn nicht bewies, sondern schlechthin behauptete. Auffallend genug ist es, daß die Sprache schon so genau zwischen dem Wirklichen (dem, das in der Empfindung vorhanden ist, was auf mich wirkt, und worauf ich zurückwirke), dem Daseyenden (das überhaupt da, d. h. in Raum und Zeit ist) und dem Seyenden (das schlechthin von aller Zeitbedingung unabhängig — durch sich selbst ist), unterschieden hat. Wie konnte man aber bei der völligen Vermischung dieser Begriffe Cartes' und Spinozas Sinn auch nur von ferne ahnen? Während jene vom absoluten Seyn sprachen, schoben wir unsere Begriffe von Wirklichkeit, und wenns hoch kam, den reinen, aber doch nur in der Erscheinungswelt gültigen, außer ihr aber schlechterdings leeren Begriff von Daseyn unter. — Während unser empirisches Zeitalter jene Idee ganz verloren zu haben schien, lebte sie doch noch in Spinozas und Cartes' Systemen und in Platons unsterblichen Werken als die heiligste Idee des Alterthums (τὸ ὄν) fort; aber unmöglich wäre es nicht, daß unser Zeitalter, wenn es sich je wieder zu jener Idee erheben sollte, in seinem stolzen Wahne glaubte, daß vorher nie etwas dergleichen in eines Menschen Sinn gekommen sey. (Z. 9 v. unt. stand in dem Original „crasse Begriffe". D. H.)

ihm sey es in der Philosophie einzig und allein um die analytischen Sätze zu thun gewesen, die er als Fundament seines Systems aufstellt. Man fühlt es recht gut, wie wenig er selbst damit gethan zu haben glaubte; ihn drückte ein anderes Räthsel, das Räthsel der Welt, die Frage: wie das Absolute aus sich selbst herausgehen und eine Welt sich entgegensetzen könne? [1]

Eben dieses Räthsel drückt den kritischen Philosophen. Seine Hauptfrage ist nicht die: wie analytische, sondern, wie synthetische Sätze möglich seyen. Ihm ist nichts begreiflicher, als eine Philosophie, die alles aus unserm Wesen selbst erklärt, nichts unbegreiflicher, als eine Philosophie, die über uns selbst hinausgeht. Ihm ist das Absolute in uns begreiflicher, als alles andere, aber unbegreiflich, wie wir aus dem Absoluten heraus gehen, um uns etwas schlechthin entgegen zu setzen — das Begreiflichste, wie wir alles bloß nach dem Gesetz der Identität bestimmen, das Räthselhafteste, wie wir irgend etwas noch über dieses Gesetz hinaus bestimmen können.

Diese Unbegreiflichkeit ist, soviel ich einsehe, für den Kriticismus so gut wie für den Dogmatismus theoretisch unauflöslich.

Zwar kann der Kriticismus die Nothwendigkeit synthetischer Sätze für das Gebiet der Erfahrung beweisen. Allein was ist damit in Rücksicht auf jene Frage gewonnen? Ich frage aufs neue, warum gibt es überhaupt ein Gebiet der Erfahrung? Jede Antwort, die ich darauf gebe, setzt das Daseyn einer Erfahrungswelt selbst schon voraus. Um also diese Frage beantworten zu können, müßten wir vorerst das Gebiet der Erfahrung verlassen haben: hätten wir aber einmal jenes Gebiet verlassen, so würde die Frage selbst wegfallen. Also kann auch diese Frage nicht anders als nur so aufgelöst werden, wie Alexander den gordischen Knoten auflöste, d. h. dadurch, daß wir die Frage selbst

[1] Diese Frage ist mit Absicht so ausgedrückt. Der Verfasser weiß es, daß Spinoza nur eine immanente Causalität des absoluten Objekts behauptet. Aber es wird sich im Verfolg zeigen, daß er dieß bloß deßwegen behauptete, weil es ihm unbegreiflich war, wie das Absolute aus sich selbst herausgehen könne; d. h. weil er eben jene Frage zwar aufwerfen, aber nicht lösen konnte.

aufheben. Sie ist also schlechthin unbeantwortlich, weil sie nur so beantwortlich ist, daß sie gar nicht mehr aufgeworfen werden kann.

Aber nun springt es auch von selbst in die Augen, daß eine solche Auflösung dieser Frage nicht mehr theoretisch seyn kann, sondern nothwendig praktisch wird. Denn, um sie beantworten zu können, muß ich selbst das Gebiet der Erfahrung verlassen, d. h. ich muß die Schranken der Erfahrungswelt für mich aufheben, ich muß aufhören endliches Wesen zu seyn.

Also wird aus jener theoretischen Frage nothwendig ein praktisches Postulat, und das Problem aller Philosophie führt uns nothwendig auf eine Forderung, die nur außerhalb aller Erfahrung erfüllbar ist. Eben damit aber führt es mich auch nothwendig über alle Schranken des Wissens hinaus, in eine Region, wo ich nicht schon festes Land finde, sondern es selbst erst hervorbringen muß, um darauf fest zu stehen.

Zwar könnte die theoretische Vernunft versuchen, das Gebiet des Wissens zu verlassen, und auf gerathewohl auf Entdeckung eines andern auszugehen; allein damit wäre nichts gewonnen, als daß sie sich in eiteln Dichtungen verlöre, durch die sie in keinen realen Besitz käme. Sollte sie gegen solche Abenteuer gesichert seyn, so müßte sie vorher da, wo ihr Wissen aufhört, selbst ein neues Gebiet schaffen, d. h. sie müßte aus einer bloß erkennenden Vernunft eine schöpferische — aus einer theoretischen eine praktische Vernunft werden.

Die Nothwendigkeit aber, praktisch zu werden, gilt der Vernunft überhaupt, nicht einer bestimmten, in den Fesseln eines einzelnen Systems gefangenen Vernunft.

Dogmatismus und Kriticismus, mögen sie auch beide von noch so verschiedenen Principien ausgehen, müssen doch beide in Einem Punkte, an Einem und demselben Problem zusammentreffen. Nun erst ist für beide der Zeitpunkt ihrer eigentlichen Trennung gekommen; nun erst bemerken sie, daß das Princip, das sie bisher voraussetzten, nichts mehr als eine Prolepsis war, über die jetzt erst das Urtheil gesprochen werden soll. Nun erst zeigt es sich, daß alle die Sätze, die sie bisher aufstellten, schlechthin, d. h. ohne Grund, behauptete Sätze waren: jetzt, da sie in ein neues Gebiet, ins Gebiet der realisirenden

Vernunft treten, soll es offenbar werden, ob sie im Stande sind jenen Sätzen Realität zu geben; nun erst soll es sich entscheiden, ob sie jene Grundsätze im Gedränge des Streits durch die Selbstmacht ihrer Freiheit so gut wie im Gebiete des allgemeinen Friedens[1] zu behaupten im Stande seyen? Ins Gebiet des Absoluten konnte der Kriticismus weder dem Dogmatismus, noch dieser jenem folgen, weil da nichts als ein absolutes Behaupten für beide möglich war — ein Behaupten, von dem das entgegengesetzte System keine Notiz nahm, das für ein widersprechendes System nichts entschied. Nun erst, da beide aufeinander treffen, kann keines das andere mehr ignoriren, und da es vorher um ungestörten, ohne Widerstand eroberten Besitz zu thun war, gilt es jetzt einen durch Sieg erworbenen Besitz.

Vergebens würde man glauben, daß der Sieg schon durch die Principien allein, die man seinem Systeme zu Grunde legte, entschieden sey, und daß es nur darauf ankomme, welches Princip man anfangs aufgestellt habe, um das eine oder das andere System zu retten. Nicht um ein solches Kunststück ist es zu thun, da man am Ende nur das wieder findet, was man anfangs — schlau genug — zum Finden zubereitet hatte. Nicht die theoretischen Behauptungen, die wir schlechthin aufstellen, sollen unsre Freiheit nöthigen so oder anders zu entscheiden (dieß wäre blinder Dogmatismus) — vielmehr gelten, sobald es zum Streit kommt, jene Principien, so wie sie im Anfang aufgestellt waren, an und für sich selbst nichts mehr: jetzt erst soll praktisch, und durch unsre Freiheit entschieden werden, ob sie gelten oder nicht. Umgekehrt vielmehr nimmt durch einen unvermeidlichen Zirkel unsre theoretische Spekulation das zum voraus auf, was unsre Freiheit nachher, im Gedränge des Streits, behaupten wird. Wollen wir ein System, also Principien aufstellen, so können wir dieß nicht anders denn nur durch eine Anticipation der praktischen Entscheidung thun: wir würden jene Principien nicht aufstellen, wenn nicht vorher schon unsre Freiheit darüber entschieden hätte; sie sind am Anfang unsers Wissens nichts

[1] durch absolute, verdienstlose Macht (Zusatz in der ersten Auflage).

anderes als proleptische Behauptungen, oder, wie Jacobi sich irgendwo — verkehrt und ungeschickt genug, wie er selbst sagt, aber doch nicht ganz unphilosophisch — ausdrückt: ursprüngliche, unüberwindliche Vorurtheile.

Kein Philosoph also wird sich einbilden, durch bloße Aufstellung der höchsten Principien alles gethan zu haben. Denn jene Principien selbst haben als Grundlage seines Systems nur subjektiven Werth, d. h. sie gelten ihm nur insofern, als er seine praktische Entscheidung anticipirt hat.

Siebenter Brief.

Ich rücke dem Ziele näher. Die Moral des Dogmatismus wird uns begreiflicher, sobald wir das Problem wissen, das sie, ebenso wie jede andere Moral, zu lösen hat.

Das Hauptgeschäft aller Philosophie besteht in Lösung des Problems vom Daseyn der Welt: an dieser Lösung haben alle Philosophen gearbeitet, mögen sie auch das Problem selbst noch so verschieden ausgedrückt haben. Wer den Geist einer Philosophie beschwören will, muß ihn hier beschwören.

Als Lessing Jacobi fragte: was er für den Geist des Spinozismus halte, erwiederte dieser: das ist wohl kein anderer, als das uralte a nihilo nihil fit, welches Spinoza nach abgezogenern Begriffen, als die philosophirenden Kabbalisten und andere vor ihm, in Betrachtung zog. Nach diesen abgezogenern Begriffen fand er, daß durch ein jedes Entstehen im Unendlichen, mit was für Bildern und für Worten man ihm auch aufzuhelfen suche, ein Etwas aus dem Nichts gesetzt werde. „Er verwarf also jeden Uebergang des Unendlichen zum Endlichen", überhaupt alle causas transitorias, und setzte an die Stelle des emanirenden ein immanentes Princip, eine inwohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt, welche mit allen ihren Folgen zusammengenommen nur eins und dasselbe wäre. — Ich glaube nicht, daß der Geist des Spinozismus besser gefesselt werden konnte. Aber ich glaube, daß eben jener Uebergang vom Unendlichen zum

Endlichen das Problem aller Philosophie, nicht nur eines einzelnen Systems ist, ja sogar daß Spinozas Lösung die einzig mögliche Lösung ist, aber daß die Deutung, die sie durch sein System erhalten mußte, nur diesem angehören kann, und daß ein anderes System auch eine andere Deutung für sie aufbewahrt.

„Dieß bedarf selbst einer Deutung", hör' ich Sie sagen. Ich will sie geben, so gut ich kann.

Kein System kann jenen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen realisiren; — denn bloßes Gedankenspiel ist zwar überall möglich, nur daß damit überall sehr wenig gedient ist; — kein System kann jene Kluft ausfüllen, die zwischen beiden befestigt ist. Dieß setze ich als Resultat — nicht der kritischen Philosophie, sondern — der Kritik der reinen Vernunft voraus, die dem Dogmatismus so gut wie dem Kriticismus gilt, und für beide gleich evident seyn muß.

Die Vernunft wollte jenen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen realisiren, um Einheit in ihre Erkenntniß zu bringen. Sie wollte das Mittelglied zwischen dem Unendlichen und Endlichen finden, um sie beide zu derselben Einheit des Wissens verbinden zu können. Da sie jenes Mittelglied unmöglich finden kann, so gibt sie deßwegen ihr höchstes Interesse — Einheit der Erkenntnisse — nicht auf, sondern will nun schlechthin, daß sie jenes Mittelglieds nicht mehr bedürfe. Ihr Streben, jenen Uebergang zu realisiren, wird daher zur absoluten Forderung: es soll keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen geben. — Diese Forderung, wie verschieden von der entgegengesetzten: es soll einen solchen Uebergang geben! Diese nämlich ist transscendent, sie will da gebieten, wo ihre Macht nicht hinreicht[1]. Sie ist die Forderung des blinden Dogmatismus. Jene Forderung dagegen ist immanent; sie will, ich soll keinen Uebergang zulassen. Dogmatismus und Kriticismus vereinigen sich hier in demselben Postulate.

Die Philosophie kann zwar vom Unendlichen nicht zum Endlichen, aber umgekehrt vom Endlichen zum Unendlichen übergehen. Das Streben,

[1] — im Gebiete des Unendlichen (Zusatz in der ersten Auflage).

keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen zuzulassen, wird eben dadurch zum verbindenden Mittelglied beider, auch für die menschliche Erkenntniß. Damit es keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen gebe, soll dem Endlichen selbst die Tendenz zum Unendlichen beiwohnen, das ewige Streben, im Unendlichen sich zu verlieren.

Nun erst geht uns über Spinozas Ethik Licht auf. Nicht bloß theoretische Nöthigung, nicht bloße Folge des ex nihilo nihil fit, war es, was ihn auf jene Lösung des Problems führte: es gebe keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen, keine transitive, sondern nur eine inwohnende Ursache der Welt. Diese Lösung verdankte er demselben praktischen Ausspruche, der in der ganzen Philosophie gehört wird, nur daß ihn Spinoza seinem System gemäß deutete.

Er war von einer unendlichen Substanz, einem absoluten Objekt, ausgegangen. „Es soll kein Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen stattfinden"; — siehe da die Forderung aller Philosophie. Spinoza deutete sie seinem Princip gemäß: das Endliche sollte vom Unendlichen nur durch seine Schranken verschieden, alles Existirende sollte nur Modification desselben Unendlichen seyn; also sollte auch kein Uebergang, kein Widerstreit, sondern nur die Forderung stattfinden, daß das Endliche strebe, identisch zu werden mit dem Unendlichen, und in der Unendlichkeit des absoluten Objekts unterzugehen.

Fragen Sie nicht, mein Freund, wie Spinoza den Widerspruch einer solchen Forderung ertragen konnte? Zwar fühlte er wohl, daß das Gebot: Vernichte dich selbst! unerfüllbar wäre, solange ihm das Subjekt überhaupt so viel galt, als es im System der Freiheit gilt. Aber das eben wollte er ja. Sein Ich sollte nicht sein Eigenthum seyn, es sollte der unendlichen Realität angehören.

Das Subjekt, als solches, kann sich nicht selbst vernichten; denn, um sich vernichten zu können, müßte es seine eigene Vernichtung überleben. Aber Spinoza kannte kein Subjekt als solches. Er hatte jenen Begriff von Subjekt selbst vorher bei sich aufgehoben, ehe er jenes Postulat aufstellte.

Wenn das Subjekt eine unabhängige, ihm, insofern es Objekt ist, eigene Causalität hat, so enthält die Forderung: Verliere dich selbst

im Absoluten! einen Widerspruch. Aber eben jene unabhängige Causalität des Ichs, durch welche es Ich ist, hatte Spinoza aufgehoben. Indem er forderte, das Subjekt solle im Absoluten sich verlieren, hatte er zugleich die Identität der subjektiven Causalität mit der absoluten gefordert, hatte praktisch entschieden, daß die endliche Welt nichts als Modification des Unendlichen, die endliche Causalität nur Modification der unendlichen sey.

Nicht also durch eigene Causalität des Subjekts, sondern durch eine fremde Causalität in ihm — sollte jene Forderung erfüllt werden. Anders ausgedrückt war jene Forderung keine andere als diese: Vernichte dich selbst durch die absolute Causalität, oder: Verhalte dich schlechthin leidend gegen die absolute Causalität!

Die endliche Causalität sollte von der unendlichen nicht dem Princip, sondern nur den Schranken nach, verschieden seyn. Dieselbe Causalität, die im Unendlichen herrschte, sollte in jedem endlichen Wesen herrschen. So wie sie im Absoluten auf absolute Negation aller Endlichkeit ging, sollte sie im Endlichen auf empirische — in der Zeit, progressiv-hervorzubringende — Negation derselben gehen. Hätte — (so mußte er weiter schließen) — hätte diese jemals ihre ganze Aufgabe gelöst, so wäre sie identisch mit jener, denn sie hätte die Schranken vernichtet, durch die sie allein von ihr verschieden war.

Lassen Sie uns hier stille stehen, Freund, und die Ruhe bewundern, mit der Spinoza der Vollendung seines Systems entgegenging. Mag er doch jene Ruhe nur in der Liebe des Unendlichen gefunden haben. Wer wollte es seinem hellen Geiste verargen, daß er den Gedanken, vor dem sein System stille stand, sich durch ein solches Bild erträglich machte.

Achter Brief.

Ich glaube, indem ich vom Moralprincip des Dogmatismus spreche, im Mittelpunkt aller möglichen Schwärmerei zu stehen. Die heiligsten Gedanken des Alterthums und die Ausgeburten des menschlichen Wahn-

witzes treffen hier zusammen. „Rückkehr in die Gottheit, die Urquelle aller Existenz, Vereinigung mit dem Absoluten, Vernichtung seiner Selbst", — ist die nicht das Princip aller schwärmerischen Philosophie, das nur von verschiedenen verschieden — nach ihrer Geist- und Sinnesart — ausgelegt, gedeutet, in Bilder gehüllt worden ist. Das Princip für die Geschichte aller Schwärmerei ist hier zu finden.

„Ich begreife, sagen Sie, wie Spinoza den Widerspruch seines Moralprincips sich verbergen konnte. Aber, dieß zugegeben, wie konnte der heitere Geist eines Spinoza — (über sein ganzes Leben und alle seine Schriften verbreitet sich jenes sanfte Licht der Heiterkeit) — ein solches zerstörendes, vernichtendes Princip ertragen?" — Ich kann Ihnen nichts anderes antworten, als lesen Sie seine Schriften in dieser Hinsicht, und Sie werden die Antwort auf Ihre Frage selbst finden.

Eine natürliche — unvermeidliche Täuschung hatte ihm, und allen den edleren Geistern, die daran glaubten, jenes Princip erträglich gemacht. Ihm ist intellektuale Anschauung des Absoluten das Höchste, die letzte Stufe der Erkenntniß, zu der ein endliches Wesen sich erheben kann, das eigentliche Leben des Geistes[1]. Woher anders konnte er die Idee derselben geschöpft haben, als aus seiner Selbstanschauung; man darf nur ihn selbst lesen, um sich ganz davon zu überzeugen[2].

[1] Alle adäquaten, d. h. unmittelbaren Erkenntnisse sind nach Spinoza Anschauungen göttlicher Attribute, und der Hauptsatz, auf dem seine Ethik (insofern sie dieß ist) beruht, ist der Satz: mens humana habet adaequatam cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei. Eth. L. II, Prop. 47. Aus dieser Anschauung Gottes läßt er die intellektuelle Liebe Gottes entstehen, welche er als Annäherung zum Zustande der höchsten Seligkeit beschreibt. Mentis erga Deum amor intellectualis, sagt er L. V, Prop. 36, pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat. — Summus mentis conatus summaque virtus est, res intelligere tertio genere, quod procedit ab adaequata idea divinorum attributorum. ib. Prop. 25. — Ex hoc cognitionis genere summa, quae dari potest, mentis acquiescentia oritur. ib. Prop. 27. — Clare intelligimus, qua in re nostra salus, seu beatitudo seu libertas consistit, nempe in aeterno erga Deum amore. ib. Prop. 36. Schol.

[2] z. B. L. V, Prop. 30: Mens nostra, quatenus se sub Aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque, se in Deo esse et per Deum concipi.

Uns allen nämlich wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser Innerstes, von allem, was von außenher hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen, und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen. Diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben. Diese Anschauung zuerst überzeugt uns, daß irgend etwas im eigentlichen Sinne *ist*, während alles übrige nur *erscheint*, worauf wir jenes Wort *übertragen*. Sie unterscheidet sich von jeder sinnlichen Anschauung dadurch, daß sie nur durch *Freiheit* hervorgebracht und jedem andern fremd und unbekannt ist, dessen Freiheit, von der eindringenden Macht der Objekte überwältigt, kaum zur Hervorbringung des Bewußtseyns hinreicht. Doch gibt es auch für diejenigen, die diese Freiheit der Selbstanschauung nicht besitzen, wenigstens Annäherung zu ihr, mittelbare Erfahrungen, durch welche sie ihr Daseyn ahnen läßt. Es gibt einen gewissen Tiefsinn, dessen man sich selbst nicht bewußt ist, den man vergebens sich zu entwickeln strebt. Jacobi hat ihn beschrieben. Auch wird eine vollendete Aesthetik (das Wort im alten Sinne genommen) *empirische* Handlungen aufstellen, die nur als *Nachahmungen* jener intellektualen Handlung erklärbar sind, und schlechterdings nicht begreiflich wären, hätten wir nicht — um in Platons Sprache mich auszudrücken — irgend einmal in der intellektualen Welt ihr Vorbild angeschaut.

„*Von Erfahrungen*", von unmittelbaren Erfahrungen muß alles unser Wissen ausgehen: dieß ist eine Wahrheit, die schon viele Philosophen gesagt haben, denen zur vollen Wahrheit nichts als die Aufklärung über die Art jener Anschauung fehlte. Von Erfahrung allerdings, — aber, da jede auf Objekte gehende Erfahrung vermittelt ist durch eine andere, — von einer *unmittelbaren* im engsten Sinne des Worts, d. h. selbst hervorgebrachten und von jeder objektiven Causalität unabhängigen Erfahrung — muß unser Wissen ausgehen. Dieses Princip — Anschauung und Erfahrung — allein kann dem todten, unbeseelten Systeme Leben einhauchen; selbst die abgezogensten Begriffe,

mit denen unsere Erkenntniß spielt, hängen an einer Erfahrung, die auf Leben und Daseyn geht.

Diese intellektuale Anschauung tritt dann ein, wo wir für uns selbst aufhören Objekt zu seyn, wo, in sich selbst zurückgezogen, das anschauende Selbst mit dem angeschauten identisch ist. In diesem Moment der Anschauung schwindet für uns Zeit und Dauer dahin: nicht wir sind in der Zeit, sondern die Zeit — oder vielmehr nicht sie, sondern die reine absolute Ewigkeit ist in uns. Nicht wir sind in der Anschauung der objektiven Welt, sondern sie ist in unsrer Anschauung verloren.

Diese Anschauung seiner Selbst hatte Spinoza objektivisirt. Indem er das Intellektuale in sich anschaute, war das Absolute für ihn kein Objekt mehr. Dieß war Erfahrung, die zweierlei Auslegungen zuließ: entweder er war mit dem Absoluten, oder das Absolute war mit ihm identisch geworden. Im letztern Fall war die intellektuale Anschauung, Anschauung seiner selbst — im erstern, Anschauung eines absoluten Objekts. Spinoza zog das Letzte vor. Er glaubte sich selbst mit dem absoluten Objekt identisch und in seiner Unendlichkeit verloren.

Er täuschte sich, indem er dieß glaubte. Nicht er war in der Anschauung des absoluten Objekts, sondern umgekehrt, für ihn war alles, was objektiv heißt, in der Anschauung seiner selbst verschwunden. Aber jener Gedanke — im absoluten Objekt untergegangen zu seyn — war ihm eben deßwegen erträglich, weil er durch Täuschung entstanden war[1], um so erträglicher, da diese Täuschung unzerstörbar ist[2].

Schwerlich hätte je ein Schwärmer sich an dem Gedanken, in dem Abgrund der Gottheit verschlungen zu seyn, vergnügen können, hätte er nicht immer an die Stelle der Gottheit wieder sein eigenes Ich gesetzt. Schwerlich hätte je ein Mystiker sich als vernichtet denken können, hätte er nicht als Substrat der Vernichtung immer wieder sein eigenes Selbst gedacht. Diese Nothwendigkeit, überall noch sich selbst zu denken, die allen Schwärmern zu Hülfe kam, kam auch Spinoza zu Hülfe. Indem

[1] falsch und durch Täuschung entstanden war (erste Auflage).

[2] weil man, um sie zu zerstören, sich selbst zerstören müßte (Zusatz in der ersten Auflage).

er sich selbst als im absoluten Objekt untergegangen anschaute, schaute er doch noch sich selbst an, er konnte sich selbst nicht als vernichtet denken, ohne sich zugleich als existirend zu denken[1].

Hier, mein Freund, stehen wir am Princip aller Schwärmerei. Sie entsteht, wenn sie zum System wird, durchs nichts anders als

[1] Daß wir unsers eigenen Ichs nie los werden können, davon liegt der einzige Grund in der absoluten Freiheit unsers Wesens, kraft welcher das Ich in uns kein Ding, keine Sache seyn kann, die einer objektiven Bestimmung fähig ist. Daher kommt es, daß unser Ich niemals in einer Reihe von Vorstellungen als Mittelglied begriffen seyn kann, sondern jedesmal vor jede Reihe wiederum als erstes Glied tritt, das die ganze Reihe von Vorstellungen festhält; daß das handelnde Ich, obgleich in jedem einzelnen Falle bestimmt, doch zugleich nicht bestimmt ist, weil es nämlich jeder objektiven Bestimmung entflieht und nur durch sich selbst bestimmt seyn kann, also zugleich das Bestimmte und das Bestimmende ist.

Diese Nothwendigkeit, sein Ich von jeder objektiven Bestimmung zu retten, und daher überall noch sich selbst zu denken, läßt sich durch zwei widersprechende, obgleich sehr gemeine Erfahrungen belegen. Mit dem Gedanken an Tod und Nichtseyn verbinden wir nicht selten angenehme Empfindungen, aus keinem andern Grunde, als weil wir einen Genuß jenes Nichtseyns, d. h. die Fortdauer unseres Selbsts, sogar beim Nichtseyn noch voraussetzen. Umgekehrt verbinden wir unangenehme Empfindungen mit dem Gedanken an Nichtseyn. — „To be or not to be", diese Frage wäre für meine Empfindung völlig gleichgültig, wenn ich mir nur ein völliges Nichtseyn denken könnte. Denn meine Empfindung könnte nicht fürchten, mit dem Nichtseyn je in Collision zu kommen, wenn ich nicht besorgte, daß mein Ich, also auch meine Empfindung mich selbst überleben könnte. Sternes trefflicher Ausruf: „Ich müßte ein Thor seyn, dich zu fürchten, Tod! denn solange ich bin, bist du nicht, und wenn du bist, bin ich nicht!" wäre daher vollkommen richtig, wenn ich nur hoffen könnte, irgend einmal nicht zu seyn. Aber ich sorge, auch dann noch zu seyn, wenn ich nicht mehr bin. Deßwegen der Gedanke an Nichtseyn nicht sowohl etwas Schreckendes, als Peinigendes hat, weil ich, um mein Nichtdaseyn zu denken, zugleich mich selbst als existirend denken muß, also in die Nothwendigkeit versetzt bin einen Widerspruch zu denken. Fürchte ich also wirklich das Nichtseyn, so fürchte ich nicht sowohl dieses, als mein Daseyn auch nach dem Nichtseyn: — ich will gerne nicht daseyn, nur will ich mein Nichtseyn nicht fühlen. Ich will nur nicht ein Daseyn, das kein Daseyn ist, oder, wie es ein witziger Commentator jenes Sterneschen Ausspruchs (Baggesen) ausdrückt, ich fürchte nur den Mangel an Aeußerung des Daseyns, was in der That ebenso viel ist, als ein Daseyn neben dem Nichtseyn.

durch die objektivisirte intellektuale Anschauung, dadurch, daß man die Anschauung seiner Selbst für die Anschauung eines Objekts außer sich, die Anschauung der innern intellektualen Welt für die Anschauung einer übersinnlichen Welt außer sich hält.

Diese Täuschung hat sich in allen Schwärmereien der alten Philosophie geoffenbart. Alle Philosophen — selbst die des ältesten Alterthums — scheinen wenigstens gefühlt zu haben, daß es einen absoluten Zustand geben müsse, in dem wir, nur uns selbst gegenwärtig, allgenügsam, keiner objektiven Welt bedürftig und eben deßwegen frei von den Schranken derselben ein höheres Leben leben. Diesen Zustand des intellektualen Seyns hatten sie alle außer sich versetzt. Sie fühlten, daß ihr besseres Selbst unaufhörlich jenem Zustande entgegenstrebe, ohne ihn doch je völlig erreichen zu können. Sie dachten ihn daher als das letzte Ziel, nach dem das Bessere in ihnen verlange. Aber, weil sie einmal jenen Zustand außer sich versetzt hatten, konnten sie auch das Streben nach ihm nicht aus sich selbst, sie mußten es objektiv, historisch erklären. Daher die Fiction der alten Philosophie, daß die Seele vor ihrem jetzigen Zustand in jenem seligen Zustand gelebt habe, aus dem sie erst nachher zur Strafe für vergangene Verbrechen verstoßen[1] und in den Kerker der objektiven Welt eingeschlossen worden sey.

Wahrscheinlich, mein Freund, begreifen Sie nun auch, wie Spinoza von jenem absoluten Zustande nicht nur so froh, sondern selbst mit Begeisterung sprechen konnte. Dachte er doch nicht sich selbst in jenem Zustande verloren, sondern nur seine Persönlichkeit bis zu ihm

[1] Auch dieß ist ein Versuch, den Uebergang vom Absoluten zum Bedingten, vom Unbeschränkten zum Beschränkten möglich zu machen, ein Versuch, der wahrscheinlich frühen Ursprungs ist, und insofern Achtung verdient, als er wenigstens das gefühlte Bedürfniß einer Erklärung voraussetzte. Aber, wie die ältesten philosophischen Versuche alle, ist auch dieser mit der bloß historischen Erklärung zufrieden. Denn eben das war die Frage: wie wir aus dem Zustande absoluter Vollkommenheit in den Zustand der Unvollkommenheit (moralischer Verbrechen) gekommen seyen? Aber doch enthält der Versuch insofern Wahrheit, als er jenen Uebergang moralisch erklärt: das erste Verbrechen war auch der erste Schritt aus dem Zustande der Seligkeit.

erweitert! Oder kann wohl etwas Höheres gedacht werden als der Satz, mit dem er seine ganze Ethik beschließen konnte: Seligkeit ist nicht Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst! In jenem intellektualen Zustande, den er aus seiner Selbstanschauung heraus darstellte, sollte jeder Widerstreit in uns verschwinden, jeder Kampf, selbst der edelste, der der Moralität, aufhören, und jener Widerspruch gelöst werden, den die Sinnlichkeit und Vernunft zwischen Moralität und Glückseligkeit unvermeidlich stiften.

Moralität kann nicht selbst das Höchste, kann nur Annäherung seyn zum absoluten Zustande, nur Streben nach absoluter Freiheit, die von keinem Gesetze mehr abweicht, aber auch kein Gesetz mehr kennt als das unveränderliche ewige Gesetz ihres eignen Wesens. Glückseligkeit — wenn sie als moralisch möglich gedacht werden soll — kann nur als Annäherung zu einer Seligkeit gedacht werden, die von der Moralität nicht mehr verschieden ist, und eben deßwegen nicht mehr Belohnung der Tugend seyn kann. Solange wir noch an eine belohnende Glückseligkeit glauben, setzen wir auch voraus, daß Glückseligkeit und Moralität, Sinnlichkeit und Vernunft widerstreitende Principien seyen. Dieß sollen wir aber nicht. Jener Widerstreit soll schlechthin aufhören.

Glückseligkeit ist ein Zustand der Passivität, je glückseliger wir sind, desto passiver verhalten wir uns gegen die objektive Welt. Je freier wir werden, je mehr wir uns der Vernunftmäßigkeit annähern, desto weniger bedürfen wir der Glückseligkeit, d. h. einer Seligkeit, die wir nicht uns selbst, sondern dem Glück verdanken. Je reiner unsre Begriffe von Glückseligkeit werden, je mehr wir allmählich alles, was äußere Gegenstände und Sinnengenuß dazu beitragen, davon absondern, desto mehr nähert sich Glückseligkeit der Moralität, desto mehr hört sie auf Glückseligkeit zu seyn.

Die ganze Idee von belohnender Glückseligkeit — was ist sie diesem nach anders, als moralische Täuschung — ein Assignat, mit dem man dir, empirischer Mensch, deine sinnlichen Genüsse für jetzt abkauft, das aber nur dann zahlbar seyn soll, wenn du selbst der Zahlung nicht mehr bedürftig bist. Denke dir immerhin unter jener Glückseligkeit ein

Ganzes von Genüssen, die den jetzt aufgeopferten Genüssen analog sind. Wage nur erst dich jetzt zu überwinden, wage den ersten Kinderschritt zur Tugend: der zweite wird dir schon leichter werden. Fährst du fort fortzuschreiten, so wirst du mit Erstaunen bemerken, daß jene Glückseligkeit, die du als Lohn deiner Aufopferung erwartetest, selbst für dich keinen Werth mehr hat. Man hat mit Absicht Glückseligkeit[1] in einen Zeitpunkt verlegt, wo du Mann genug seyn mußt, um dich selbst seiner zu schämen. Zu schämen, sage ich, denn wenn du nie so weit kommst, dich über jenes sinnliche Ideal von Glückseligkeit erhaben zu fühlen, so wäre dir besser, daß die Vernunft niemals zu dir gesprochen hätte.

Es ist Forderung der Vernunft, keiner belohnenden Glückseligkeit mehr zu bedürfen, so gewiß es Forderung ist, immer vernunftmäßiger, selbständiger, freier zu werden. Denn wenn Glückseligkeit uns noch belohnen kann, so ist sie, wenn man den Begriff von Belohnung nicht allem Sprachgebrauch zuwider deuten will, eine Glückseligkeit, die nicht schon durch die Vernunft selbst herbeigeführt ist — (wie sollten auch Vernunft und Glückseligkeit je zusammentreffen?) — eine Glückseligkeit, die eben deßwegen in den Augen eines vernünftigen Wesens selbst keinen Werth mehr hat. Sollten wir, sagt ein alter Schriftsteller, die unsterblichen Götter deßwegen für unglückselig halten, weil sie keine Kapitalien, keine Landgüter, keine Sklaven besitzen? Sollten wir sie nicht vielmehr eben deßwegen als die Alleinseligen preisen, weil sie die einzigen sind, die durch die Erhabenheit ihrer Natur schon aller jener Güter beraubt sind? — Das Höchste, wozu sich unsre Ideen erheben können, ist offenbar ein Wesen, das schlechthin selbstgenügsam nur seines eignen Seyns genießt, ein Wesen, in welchem alle Passivität aufhört, das gegen nichts, selbst gegen Gesetze nicht, sich leidend verhält, das absolutfrei nur seinem Seyn gemäß handelt und dessen einiges Gesetz sein eignes Wesen ist. Cartes und Spinoza — eure Namen kann man bis jetzt beinahe allein nennen, wenn man von dieser Idee spricht! Nur wenige verstanden euch, noch wenigere wollten euch verstehen.

[1] das Spielzeug deiner empirisch afficirten Vernunft (Zusatz in der ersten Auflage).

Das höchste Wesen, sagt Cartes, kann nicht nach Vernunftgründen handeln; denn, setzt Spinoza hinzu, in diesem Falle würde seine Handlungsweise nicht absolut, sondern bedingt seyn durch seine Erkenntniß der Vernunftgesetze. — Alles, was nicht aus unserem reinen Seyn, aus unserem absoluten Wesen erklärbar ist, ist durch Passivität bestimmt. Sowie wir über uns selbst hinaustreten, versetzen wir uns in leidenden Zustand. Vernunft aber ist nicht aus unserem absoluten Seyn, sondern nur durch Einschränkung des Absoluten in uns begreiflich. — Noch weniger ist im Absoluten ein Moralgesetz denkbar. Denn das Moralgesetz, als solches, kündigt sich durch ein Sollen an, d. h. es setzt die Möglichkeit, von ihm abzuweichen, den Begriff des Guten neben dem des Bösen voraus. Dieser aber kann so wenig als jener im Absoluten gedacht werden.

Selbst die griechische Sinnlichkeit hatte gefühlt, daß die seligen Götter (*μάκαρες θεοί*) von jeder Fessel des Gesetzes entbunden seyn müßten, um die Seligen zu seyn, während die armen Sterblichen (aegri mortales) unter dem Zwang der Gesetze seufzten. Aber unendlich ehrte die griechische Mythologie selbst die Menschheit durch die Klagen über die Schranken menschlicher Willkür. Sie erhielt eben dadurch für den Menschen moralische Freiheit, während sie den Göttern nichts als physische überließ. Denn eben jene Sinnlichkeit, die zur Seligkeit absolute Freiheit forderte, konnte unter dieser nun nichts mehr als Willkür sich denken.

Wo absolute Freiheit ist, ist absolute Seligkeit, und umgekehrt. Aber mit absoluter Freiheit ist auch kein Selbstbewußtseyn mehr denkbar. Eine Thätigkeit, für die es kein Objekt, keinen Widerstand mehr gibt, kehrt niemals in sich selbst zurück. Nur durch Rückkehr zu sich selbst entsteht Bewußtseyn. Nur beschränkte Realität ist Wirklichkeit für uns.

Wo aller Widerstand aufhört, ist unendliche Ausdehnung. Aber die Intension unseres Bewußtseyns steht im umgekehrten Verhältniß mit der Extension unseres Seyns. Der höchste Moment des Seyns ist für uns Uebergang zum Nichtseyn, Moment der Vernichtung. Hier,

im Momente des absoluten Seyns, vereinigt sich die höchste Passivität mit der unbeschränktesten Aktivität. Unbeschränkte Thätigkeit ist — absolute Ruhe, vollendeter Epikuräismus.

Wir erwachen aus der intellektualen Anschauung wie aus dem Zustande des Todes. Wir erwachen durch Reflexion, d. h. durch abgenöthigte Rückkehr zu uns selbst. Aber ohne Widerstand ist keine Rückkehr, ohne Objekt keine Reflexion denkbar. Lebendig heißt die Thätigkeit, die bloß auf Objekte gerichtet ist, todt eine Thätigkeit, die sich in sich selbst verliert. Der Mensch aber soll weder lebloses noch bloß lebendiges Wesen seyn. Seine Thätigkeit geht nothwendig auf Objekte, aber sie geht ebenso nothwendig in sich selbst zurück. Durch jenes unterscheidet er sich vom leblosen, durch dieses vom bloß lebendigen (thierischen) Wesen. —

Anschauung überhaupt wird als die unmittelbarste Erfahrung erklärt; der Sache nach ganz richtig. Aber je unmittelbarer die Erfahrung, desto näher dem Verschwinden. Auch die sinnliche Anschauung, solange sie bloß dieses ist, grenzt an das Nichts. Würde ich sie als Anschauung fortsetzen, so würde ich aufhören Ich zu seyn, ich muß mich mit Macht ergreifen, um mich selbst aus ihrer Tiefe zu retten. Aber solange die Anschauung auf Objekte geht, d. h. solange sie sinnlich ist, ist keine Gefahr vorhanden, sich selbst zu verlieren. Das Ich, indem es einen Widerstand findet, ist genöthigt, sich ihm entgegenzusetzen, d. h. in sich selbst zurück zu kehren. Aber, wo sinnliche Anschauung aufhört, wo alles Objektive verschwindet, findet nichts als unendliche Ausdehnung statt, ohne Rückkehr in sich selbst. Würde ich die intellektuale Anschauung fortsetzen, so würde ich aufhören zu leben. Ich ginge „aus der Zeit in die Ewigkeit!" —

— Ein französischer Philosoph sagt: wir hätten seit dem Sündenfall aufgehört, die Dinge an sich anzuschauen. Soll dieser Ausspruch einigen vernünftigen Sinn haben, so mußte er Sündenfall im platonischen Sinn, als das Heraustreten aus dem absoluten Zustande, denken. Aber in diesem Fall hätte er eher umgekehrt sagen sollen: seitdem wir aufhörten, die Dinge an sich anzuschauen, sind wir gefallene Wesen. Denn, wenn das Wort: Ding an sich, einen Sinn haben soll, so

kann es nur so viel heißen als ein Etwas, das kein Objekt mehr für uns ist, das unserer Thätigkeit keinen Widerstand mehr leistet. Nun ist es wirklich die Anschauung der objektiven Welt, die uns aus der intellektualen Selbstbeschauung, aus dem Zustand der Seligkeit herausreißt. Insofern also konnte Condillac sagen: sowie die Welt aufhörte, Ding an sich für uns zu seyn, sowie die idealische Realität objektiv, und die intellektuale Welt Objekt für uns wurde, seyen wir aus jenem Zustand der Seligkeit gefallen. —

Wunderbar ziehen sich diese Ideen durch alle Schwärmereien der verschiedensten Völker und Zeitalter hindurch. Der vollendete Dogmatismus, indem er die intellektuale Anschauung für objektiv nimmt, unterscheidet sich von allen Träumereien der Kabbalisten, der Brachmanen, der Sinesischen Philosophen, so wie der neuen Mystiker, durch nichts als die äußere Form, im Princip sind sie alle einig. Nur unterscheidet sich ein Theil der Sinesischen Weisen sehr vortheilhaft von den übrigen durch seine Aufrichtigkeit, da er das höchste Gut, die absolute Seligkeit — im Nichts bestehen läßt [1]. Denn, wenn Nichts das heißt, was schlechterdings kein Objekt ist, so muß das Nichts gewiß da eintreten, wo ein Nicht-Objekt doch noch objektiv angeschaut werden soll, d. h. wo alles Denken und aller Verstand ausgeht.

Vielleicht erinnerte ich Sie an Lessings Bekenntniß, daß er mit der Idee eines unendlichen Wesens eine Vorstellung von unendlicher Langeweile verbinde, bei der ihm angst und wehe werde — oder auch an jenen (blasphemischen) Ausruf: Ich möchte um alles in der Welt willen nicht selig werden! — [2]

Neunter Brief.

Ihre Frage kömmt nicht unerwartet. Sie ist sogar in meinem vorigen Briefe schon enthalten. Der Kriticismus ist vom Vorwurf der

[1] S. Kants Abh. vom Ende aller Dinge.

[2] — Wer nicht so denkt, für den sehe ich in der Philosophie keine Hülfe (Zusatz in der ersten Auflage).

Schwärmerei so wenig zu retten, als der Dogmatismus, — wenn er mit diesem über die Bestimmung des Menschen hinausgeht und das letzte Ziel als erreichbar vorzustellen versucht. — Doch erlauben Sie, daß ich etwas weiter zurückgehe.

Wenn eine Thätigkeit, die nicht mehr durch Objekte beschränkt und völlig absolut ist, von keinem Bewußtseyn mehr begleitet wird; wenn unbeschränkte Thätigkeit identisch ist mit absoluter Ruhe; wenn der höchste Moment des Seyns zunächst ans Nichtseyn grenzt: so geht der Kriticismus so gut wie der Dogmatismus auf Vernichtung seiner selbst. Wenn dieser fordert, ich soll im absoluten Objekt untergehen, so muß jener umgekehrt fordern, alles, was Objekt heißt, soll in der intellektualen Anschauung meiner selbst verschwinden. In beiden Fällen ist für mich alles Objekt, eben damit aber auch das Bewußtseyn meiner selbst als eines Subjekts verloren. *Meine* Realität verschwindet in der unendlichen.

Diese Schlüsse scheinen unvermeidlich, sobald man voraussetzt, beide Systeme gehen auf Aufhebung jenes Widerspruches zwischen Subjekt und Objekt — auf absolute *Identität*. Ich kann das Subjekt nicht aufheben, ohne zugleich das Objekt, *als* solches, eben damit aber auch alles Selbstbewußtseyn; und ich kann das Objekt nicht aufheben, ohne zugleich das Subjekt, *als* solches, d. h. alle Persönlichkeit desselben, aufzuheben. Jene Voraussetzung aber ist schlechterdings unvermeidlich.

Denn alle Philosophie fordert als Ziel aller Synthesis absolute Thesis [1]. Absolute Thesis aber ist nur durch absolute Identität denkbar.

[1] Im Vorbeigehen eine Frage: Unter welche Klasse von Sätzen gehört das Moralgebot? Ist es problematischer oder assertorischer, analytischer oder synthetischer Satz? — Seiner bloßen *Form* nach ist es kein bloß problematischer Satz, denn es fordert *kategorisch*. Ebensowenig ist es *assertorischer* Satz, denn es *setzt* nichts, es *fordert* nur. Seiner Form nach also steht es zwischen beiden. Es ist ein problematischer Satz, der zum assertorischen *werden* soll. — Seinem *Inhalte* nach ist es ebenso weder analytischer noch synthetischer Satz schlechthin. Aber es ist ein synthetischer Satz, der zum analytischen *werden* soll. Er ist *synthetisch*, denn er *fordert* bloß absolute Identität, absolute Thesis; er ist aber zugleich *thetisch* (*analytisch*), denn er geht nothwendig auf *absolute* (nicht bloß *synthetische*) *Einheit*.

Beide Systeme gehen daher nothwendig auf absolute Identität, nur daß der Kriticismus auf absolute Identität des Subjekts unmittelbar, und nur mittelbar auf Uebereinstimmung des Objekts mit dem Subjekt, der Dogmatismus hingegen unmittelbar auf die Identität eines absoluten Objekts, und mittelbar nur auf Uebereinstimmung des Subjekts mit dem absoluten Objekt geht. Jener sucht, seinem Princip getreu, Glückseligkeit mit Moralität, dieser Moralität mit Glückseligkeit synthetisch zu verbinden. Indem ich, sagt der Dogmatist, nach Glückseligkeit, nach Uebereinstimmung meines Subjekts mit der objektiven Welt, strebe, strebe ich mittelbar auch nach Identität meines Wesens, ich handle moralisch. Umgekehrt, sagt der kritische Philosoph, indem ich moralisch handle, strebe ich unmittelbar nach absoluter Identität meines Wesens, und eben dadurch mittelbar auch nach Identität des Objektiven und Subjektiven in mir — nach Seligkeit. In beiden Systemen aber sind doch Moralität und Glückseligkeit zwei verschiedene Principien, die ich nur synthetisch (als Grund und Folge)[1] vereinigen kann, solange ich noch in der Annäherung zum letzten Ziele, zur absoluten Thesis, begriffen bin. Hätte ich diese jemals erreicht, so würden die beiden Linien, die der unendliche Progressus durchläuft, Moralität und Glückseligkeit, in einem Punkte zusammentreffen; beide hörten auf, Moralität und Glückseligkeit, d. h. zwei verschiedene Principien, zu seyn. Sie wären vereinigt in Einem Princip, das eben deßwegen höher seyn muß als sie beide, im Princip des absoluten Seyns, oder der absoluten Seligkeit.

Noch etwas! Das Moralgebot stellt mir ein Absolutes zur Realisirung auf. Nun ist aber das Absolute an sich kein Gegenstand des Realisirens, als nur unter der Bedingung eines Entgegengesetzten; denn ohne dieses ist es schlechthin weil es ist, und es bedarf keines Realisirens. Wenn es also realisirt werden soll, so ist dieß nur durch Negation des Entgegengesetzten möglich. Insofern ist das Moralgebot zugleich affirmativer und negativer Satz, denn es fordert, ich soll das Absolute realisiren (affirmiren) dadurch, daß ich ein Entgegengesetztes aufhebe (negire).

[1] Das heißt nicht, als Verdienst und Belohnung. Denn Belohnung ist nicht Folge des Verdienstes selbst, sondern der Gerechtigkeit, die beide in Harmonie bringt. Glückseligkeit und Moralität aber sollen in beiden Systemen unmittelbar als Grund und Folge voneinander gedacht werden.

Gehen aber beide Systeme auf ein absolutes Princip als das Vollendende im menschlichen Wissen, so muß dieß auch der Vereinigungspunkt für beide Systeme seyn. Denn, wenn im Absoluten aller Widerstreit aufhört, so muß auch der Widerstreit verschiedener Systeme, oder vielmehr alle Systeme müssen als widersprechende Systeme in ihm aufhören. Ist der Dogmatismus dasjenige System, das das Absolute zum Objekt macht, so hört dieser nothwendig da auf, wo das Absolute aufhört, Objekt zu seyn, d. h. wo wir selbst mit ihm identisch sind. Ist der Kriticismus dasjenige System, das Identität des absoluten Objekts mit dem Subjekt fordert, so hört er nothwendig da auf, wo das Subjekt aufhört, Subjekt, d. h. das dem Objekt Entgegengesetzte, zu seyn. Dieses Resultat abstrakter Untersuchungen über den Vereinigungspunkt der beiden widersprechenden Grundsysteme bestätigt sich auch, wenn man zu den einzelnen Systemen herabsteigt, in welchen sich der ursprüngliche Widerspruch, der beiden Principien, des Dogmatismus und Kriticismus, von jeher geoffenbart hat.

Wer über Stoicismus und Epikureismus, die beiden widersprechendsten moralischen Systeme, nachgedacht hat, fand leicht, daß beide in demselben letzten Ziele zusammentreffen. Der Stoiker, der sich von der Macht der Objekte unabhängig zu machen strebte, strebte so gut nach Seligkeit, als der Epikureer, der sich in die Arme der Welt stürzte. Jener machte sich von sinnlichen Bedürfnissen unabhängig dadurch, daß er keines, dieser dadurch, daß er sie alle befriedigte.

Jener suchte das letzte Ziel — absolute Seligkeit — metaphysisch, durch Abstrahiren von aller Sinnlichkeit, dieser physisch, durch völlige Befriedigung der Sinnlichkeit, zu erreichen. Aber der Epikureer wurde Metaphysiker dadurch, daß seine Aufgabe, durch successive Befriedigung einzelner Bedürfnisse selig zu werden, unendlich war. Der Stoiker wurde Physiker, weil seine Abstraktion von aller Sinnlichkeit nur allmählich, in der Zeit, geschehen konnte. Jener wollte das letzte Ziel durch Progressus, dieser durch Regressus erreichen. Aber beide strebten doch demselben letzten Ziele entgegen, dem Ziel absoluter Seligkeit und Allgenügsamkeit.

Wer über Idealismus und Realismus, die beiden widersprechendsten theoretischen Systeme, nachgedacht hat, fand von selbst, daß beide nur in der Annäherung zum Absoluten stattfinden konnten, daß sie aber beide im Absoluten vereinigt, d. h. als widersprechende Systeme aufhören müssen. Man sagte gewöhnlich: Gott schaue die Dinge an sich an. Wollte man etwas Vernünftiges damit sagen, so müßte dieß so viel heißen als, in Gott sey der vollendetste Realismus. Aber der Realismus, in seiner Vollendung gedacht, wird nothwendig und eben deßwegen weil er vollendeter Realismus ist, zum Idealismus. Denn vollendeter Realismus findet nur da statt, wo die Objekte aufhören, Objekte, d. h. das dem Subjekt Entgegengesetzte (Erscheinungen) zu seyn, kurz, wo die Vorstellung mit den vorgestellten Objekten, also Subjekt und Objekt absolut — identisch sind. Der Realismus in der Gottheit also, kraft dessen sie die Dinge an sich anschaut, ist nichts anders, als der vollendetste Idealismus, kraft dessen sie nichts als sich selbst und ihre eigene Realität anschaut.

Man unterscheidet Idealismus und Realismus in objektiven und subjektiven. Objektiver Realismus ist subjektiver Idealismus, und objektiver Idealismus subjektiver Realismus. Diese Unterscheidung muß wegfallen, sobald der Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt wegfällt, sobald ich nicht mehr das, was ich ins Objekt real, in mich selbst nur ideal, und was in mich real, ins Objekt nur ideal setze, kurz, sobald Objekt und Subjekt identisch sind[1].

Wer über Freiheit und Nothwendigkeit nachgedacht hat, fand von selbst, daß diese Principien im Absoluten vereinigt seyn müssen —

[1] Objektiver Realismus (subjektiver Idealismus) praktisch gedacht ist Glückseligkeit; subjektiver Realismus (objektiver Idealismus) gleichfalls praktisch gedacht ist Moralität. Solange noch das System des objektiven Realismus (der Dinge an sich) gilt, kann Glückseligkeit mit Moralität nur synthetisch vereinigt seyn: sind einmal Idealismus und Realismus keine widersprechenden Principien mehr, so ist es auch Moralität und Glückseligkeit nicht mehr. Hören die Objekte auf, für mich Objekte zu seyn, so kann sich auch mein Streben auf nichts anderes mehr als auf mich selbst (auf die absolute Identität meines Wesens) beziehen.

Freiheit, weil das Absolute aus unbedingter Selbstmacht, Nothwendigkeit, weil es eben deßwegen nur den Gesetzen seines Seyns, der innern Nothwendigkeit seines Wesens gemäß handelt. In ihm ist kein Wille mehr, der von einem Gesetze abweichen könnte, aber auch kein Gesetz mehr, das es sich nicht selbst erst durch seine Handlungen gäbe, kein Gesetz, das, unabhängig von seinen Handlungen, Realität hätte. Absolute Freiheit und absolute Nothwendigkeit sind identisch [1].

Es bestätigt sich also durchgängig, daß, sobald man bis zum Absoluten aufsteigt, alle widerstreitenden Principien vereinigt, alle widersprechenden Systeme identisch werden. — Nur desto dringender wird dadurch Ihre Frage: Was denn der Kriticismus vor dem Dogmatismus voraus habe, wenn beide doch in demselben letzten Ziele — dem Endzweck alles Philosophirens — zusammentreffen?

Aber, lieber Freund, liegt nicht eben schon in jenem Resultate die Antwort auf Ihre Frage? Folgt nicht ganz natürlich eben aus jenem Resultat ein anderes, daß der Kriticismus, um sich vom Dogmatismus zu unterscheiden, mit ihm nicht bis zur Erreichung des letzten Ziels fortschreiten müsse. Dogmatismus und Kriticismus können sich nur in der Annäherung zum letzten Ziele als widersprechende Systeme behaupten. Eben deßwegen muß der Kriticismus das letzte Ziel nur als Gegenstand einer unendlichen Aufgabe betrachten; er wird selbst nothwendig zum Dogmatismus, sobald er das letzte Ziel als realisirt (in einem Objekt) oder als realisirbar (in irgend einem einzelnen Zeitpunkte) aufstellt.

Stellt er das Absolute als realisirt (als existirend) vor, so wird es eben dadurch objektiv; es wird Objekt des Wissens, und

[1] Für manchen, der Spinozas Lehre auch aus dem Grunde verwerflich findet, weil er voraussetzt, Spinoza habe Gott als ein Wesen ohne Freiheit gedacht, ist es nicht überflüssig zu bemerken, daß gerade er auch absolute Nothwendigkeit und absolute Freiheit als identisch dachte. Eth. L. I, def. 7: Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur. — Ib. Prop. XVII: Deus ex solis suae naturae legibus — agit, unde sequitur, solum Deum esse causam liberam.

hört eben damit auf Objekt der Freiheit zu seyn. Für das endliche Subjekt bleibt nichts übrig, als sich selbst als Subjekt zu vernichten, um durch Selbstvernichtung mit jenem Objekt identisch zu werden. Die Philosophie ist allen Schrecken der Schwärmerei preisgegeben.

Stellt er das letzte Ziel als realisirbar vor, so ist ihm zwar das Absolute nicht Objekt des Wissens, aber indem er es als realisirbar setzt, läßt er wenigstens dem Vermögen, das der Wirklichkeit immer zuvoreilt — das zwischen erkennendem und realisirendem Vermögen mitten inne steht, das da eintritt, wo das Erkennen aufhört, und das Realisiren noch nicht begonnen hat — dem Vermögen der Einbildungskraft [1] freien Spielraum, die nun das Absolute, um es als realisirbar darzustellen, unvermeidlich als schon realisirt vorstellt, und damit in dieselbe Schwärmerei verfällt, die den anscheinenden Mysticismus hervorbringt.

Der Kriticismus unterscheidet sich daher vom Dogmatismus nicht durch das Ziel, das sie beide, als das höchste, aufstellen, sondern durch die Annäherung zu ihm, durch die Realisirung desselben, durch den Geist seiner praktischen Postulate. Und nur deßwegen fragt ja die Philosophie nach dem letzten Ziele unsrer Bestimmung, damit sie, demselben gemäß, die weit dringendere Frage über unsre Bestimmung beantworten könne. Nur der immanente Gebrauch, den wir

[1] Die Einbildungskraft ist, als verbindendes Mittelglied der theoretischen und praktischen Vermögen, analog der theoretischen Vernunft, insofern diese von Erkenntniß des Objekts abhängig ist, analog der praktischen, insofern diese ihr Objekt selbst hervorbringt. Die Einbildungskraft bringt aktiv ein Objekt dadurch hervor, daß sie sich in völlige Abhängigkeit von diesem Objekt — in völlige Passivität — versetzt. Was dem Geschöpfe der Einbildungskraft an Objektivität fehlt, das ersetzt sie selbst durch die Passivität, in die sie sich freiwillig — durch einen Akt der Spontaneität — gegen die Idee jenes Objektes setzt. Man könnte daher Einbildungskraft als das Vermögen erklären, sich durch völlige Selbstthätigkeit in völlige Passivität zu versetzen.

Man darf hoffen, daß die Zeit, die Mutter jeder Entwickelung, auch jene Keime, welche Kant in seinem unsterblichen Werke, zu großen Aufschlüssen über dieses wunderbare Vermögen, niederlegte, pflegen und selbst bis zur Vollendung der ganzen Wissenschaft entwickeln werde.

vom Princip des Absoluten in der praktischen Philosophie für die Erkenntniß unsrer **Bestimmung** machen, berechtigt uns, bis zum Absoluten fortzugehen. Selbst der Dogmatismus unterscheidet sich vom blinden Dogmaticismus in der Frage vom letzten Ziel durch seine **praktische** Absicht, dadurch, daß er das Absolute nur als constitutives Princip für unsre Bestimmung, jener als constitutives Princip für unser **Wissen** gebraucht.

Wie unterscheiden sich nun beide Systeme durch den **Geist** ihrer praktischen Postulate? Dieß, theurer Freund, ist die Frage, von der ich ausging und zu welcher ich nun zurückkehre. Der Dogmatismus (dieß ist Resultat unsrer ganzen Untersuchung) kann so wenig als der Kriticismus das Absolute, als Objekt, durch theoretisches Wissen erreichen, weil ein absolutes Objekt kein Subjekt neben sich duldet, theoretische Philosophie aber eben auf jenen Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt gegründet ist. Für beide Systeme bleibt also nichts übrig als das Absolute, da es nicht Gegenstand des **Wissens** seyn konnte, zum Gegenstand des **Handelns** zu machen, oder die **Handlung** zu **fordern**, durch welche das Absolute realisirt wird [1]. In dieser nothwendigen Handlung **vereinigen** sich **beide** Systeme.

[1] Ist es dem Verfasser anders gelungen, die Ausleger des **Kriticismus** zu verstehen, so denken sich — die meisten wenigstens — unter dem praktischen Postulat der Existenz Gottes nicht die Forderung, die Idee von Gott praktisch zu **realisiren**, sondern nur die Forderung, zum Behuf des moralischen Fortschritts (also in praktischer **Absicht**) das Daseyn Gottes **theoretisch** — (denn **Glauben**, **Fürwahrhalten** u. s. w. ist doch offenbar ein Akt des theoretischen Vermögens) — anzunehmen, und also **objektiv vorauszusetzen**. So wäre also Gott nicht **unmittelbarer**, sondern nur **mittelbarer** Gegenstand unseres Realisirens, und zugleich wieder (was sie doch nicht zu wollen scheinen) Gegenstand der theoretischen Vernunft. Dagegen behaupten doch dieselben Philosophen völlige **Analogie** der **beiden** praktischen Postulate, des Postulats der Existenz Gottes und des der Unsterblichkeit. Unsterblichkeit aber muß doch offenbar **unmittelbarer** Gegenstand unseres Realisirens seyn. Wir realisiren Unsterblichkeit durch die Unendlichkeit unseres moralischen Progressus. Also müssen sie wohl einräumen, daß auch die Idee der Gottheit **unmittelbarer** Gegenstand unseres Realisirens ist, daß wir die Idee der Gottheit **selbst** (nicht nur unsern [theoretischen] Glauben daran) nur durch die Unendlichkeit unseres moralischen

Der Dogmatismus kann sich also auch nicht vom Kriticismus durch diese Handlung überhaupt, sondern nur durch den Geist derselben, und zwar nur insofern unterscheiden, als er die Realisirung des Absoluten, als eines Objekts, fordert. Nun kann ich aber keine objektive Causalität realisiren, ohne eine subjektive dagegen aufzuheben. Ich kann in das Objekt keine Aktivität setzen, ohne in mich selbst Passivität zu setzen. Was ich dem Objekt mittheile, raube ich eben dadurch mir selbst und umgekehrt. Dieß sind lauter Sätze, die sich in der Philosophie aufs strengste erweisen lassen, und die jeder sogar durch die gemeinsten (moralischen) Erfahrungen belegen kann.

Setze ich also das Absolute als Objekt des Wissens voraus, so existirt es unabhängig von meiner Causalität, d. h. ich existire abhängig von der seinigen. Meine Causalität ist durch die seinige vernichtet. Wo soll ich hinfliehen vor seiner Macht? Soll ich absolute Aktivität eines Objekts realisiren, so ist dieß nicht anders, als dadurch möglich, daß ich absolute Passivität in mich selbst setze: alle Schrecknisse der Schwärmerei überfallen mich.

Meine Bestimmung im Dogmatismus ist, jede freie Causalität in mir zu vernichten, nicht selbst zu handeln, sondern die absolute Causalität in mir handeln zu lassen, die Schranken meiner Freiheit immer mehr zu verengen, um die der objektiven Welt immer mehr zu erweitern — kurz, die unbeschränkteste Passivität. Löst nun der Dogmatismus den theoretischen Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt durch

Fortschrittes realisiren können. — Sonst müßten wir auch unseres Glaubens an Gott eher gewiß seyn, als unseres Glaubens an Unsterblichkeit: — es klingt lächerlich, aber es ist wahre und offenbare Folge! Denn der Glaube an Unsterblichkeit entsteht nur durch unsern unendlichen Fortschritt (empirisch). Der Glaube selbst ist so unendlich als unser Fortschritt. Unser Glaube an Gott aber müßte a priori dogmatisch entstehen, also auch immer derselbe seyn, wenn er nicht selbst Gegenstand unsers Fortschritts wäre, also durch unsern Fortschritt selbst ins Unendliche fort immer mehr realisirt würde. — Bei den meisten meiner Leser habe ich gewiß um Verzeihung zu bitten, daß ich so oft auf den nämlichen Gegenstand zurückkehre. Aber — andern Lesern muß man von allen Seiten her beizukommen suchen. Gelingt es auf der einen nicht, so gelingt es doch vielleicht auf der andern.

die Forderung, daß das Subjekt aufhöre, für das absolute Objekt Subjekt, d. h. ein ihm Entgegengesetztes zu seyn, so muß umgekehrt der Kriticismus den Widerstreit der theoretischen Philosophie durch die praktische Forderung lösen, daß das Absolute aufhöre, für mich Objekt zu seyn. Diese Forderung nun kann ich nur durch ein unendliches Streben, das Absolute in mir selbst zu realisiren — durch unbeschränkte Aktivität — erfüllen. Nun hebt jede subjektive Causalität eine objektive dagegen auf. Indem ich mich selbst durch Autonomie bestimme, bestimme ich die Objekte durch Heteronomie. Indem ich in mich Aktivität setze, setze ich ins Objekt Passivität. Je mehr subjektiv, desto weniger objektiv!

Setze ich also ins Subjekt alles, so negire ich eben dadurch vom Objekt alles. Absolute Causalität in mir hebt für mich alle objektive Causalität als objektiv auf. Indem ich die Schranken meiner Welt erweitere, verenge ich die der objektiven. Hätte meine Welt keine Schranken mehr, so wäre alle objektive Causalität als solche für mich[1] vernichtet. Ich wäre absolut. — Aber der Kriticismus würde in Schwärmerei verfallen, wenn er dieß letzte Ziel auch nur als erreichbar (nicht als erreicht) vorstellte. Er gebraucht also die Idee desselben nur praktisch, für die Bestimmung des moralischen Wesens. Bleibt er hier stehen, so ist er sicher ewig vom Dogmatismus verschieden zu seyn.

Meine Bestimmung im Kriticismus nämlich ist — Streben nach unveränderlicher Selbstheit, unbedingter Freiheit, uneingeschränkter Thätigkeit.

Sey! ist die höchste Forderung des Kriticismus[2].

[1] durch die meinige (erste Auflage).

[2] Will man den Gegensatz gegen die Forderung des Dogmatismus bemerklicher machen, so ist es diese: Strebe nicht dich der Gottheit, sondern die Gottheit dir ins Unendliche anzunähern. (Zusatz in der ersten Auflage.)

Zehnter Brief.

Sie haben Recht, noch Eines bleibt übrig — zu wissen, daß es eine objektive Macht gibt, die unserer Freiheit Vernichtung droht, und mit dieser festen und gewissen Ueberzeugung im Herzen — gegen sie zu kämpfen, seiner ganzen Freiheit aufzubieten, und so unterzugehen. Sie haben doppelt Recht, mein Freund, weil diese Möglichkeit, auch dann noch, wenn sie vor dem Lichte der Vernunft verschwunden ist, doch für die Kunst — für das Höchste in der Kunst — aufbewahrt werden muß.

Man hat oft gefragt, wie die griechische Vernunft die Widersprüche ihrer Tragödie ertragen konnte. Ein Sterblicher — vom Verhängniß zum Verbrecher bestimmt, selbst gegen das Verhängniß kämpfend, und doch fürchterlich bestraft für das Verbrechen, das ein Werk des Schicksals war! Der Grund dieses Widerspruchs, das, was ihn erträglich machte, lag tiefer, als man ihn suchte, lag im Streit menschlicher Freiheit mit der Macht der objektiven Welt, in welchem der Sterbliche, wenn jene Macht eine Uebermacht — (ein Fatum) — ist, nothwendig unterliegen, und doch, weil er nicht ohne Kampf unterlag, für sein Unterliegen selbst bestraft werden mußte. Daß der Verbrecher, der nur der Uebermacht des Schicksals unterlag, doch bestraft wurde, war Anerkennung menschlicher Freiheit, Ehre, die der Freiheit gebührte. Die griechische Tragödie ehrte menschliche Freiheit dadurch, daß sie ihren Helden gegen die Uebermacht des Schicksals kämpfen ließ: um nicht über die Schranken der Kunst zu springen, mußte sie ihn unterliegen, aber, um auch diese, durch die Kunst abgedrungene, Demüthigung menschlicher Freiheit wieder gut zu machen, mußte sie ihn — auch für das durchs Schicksal begangene Verbrechen — büßen lassen. Solange er noch frei ist, hält er sich gegen die Macht des Verhängnisses aufrecht. Sowie er unterliegt, hört er auch auf frei zu seyn. Unterliegend klagt er noch das Schicksal wegen Verlustes seiner Freiheit an. Freiheit und Untergang konnte auch die griechische Tragödie

nicht zusammenreimen. Nur ein Wesen, das der Freiheit beraubt war, konnte dem Schicksal unterliegen. — Es war ein großer Gedanke, willig auch die Strafe für ein unvermeidliches Verbrechen zu tragen, um so durch den Verlust seiner Freiheit selbst eben diese Freiheit zu beweisen und noch mit einer Erklärung des freien Willens unterzugehen.

Wie überall, so ist auch hier die griechische Kunst Regel. Kein Volk ist dem Charakter der Menschheit auch hierin treuer geblieben, als die Griechen.

Solange der Mensch im Gebiete der Natur weilt, ist er im eigentlichsten Sinne des Worts, wie er über sich selbst Herr seyn kann, Herr der Natur. Er weist die objektive Welt in ihre bestimmten Schranken, über die sie nicht treten darf. Indem er das Objekt sich vorstellt, indem er ihm Form und Bestand gibt, beherrscht er es. Er hat nichts von ihm zu fürchten, denn er selbst hat ihm Schranken gesetzt. Aber sowie er diese Schranken aufhebt, sowie das Objekt nicht mehr vorstellbar ist, d. h. sowie er selbst über die Grenze der Vorstellung ausgeschweift ist, sieht er sich selbst verloren. Die Schrecken der objektiven Welt überfallen ihn. Er hat ihre Schranken aufgehoben, wie soll er sie überwältigen? Er kann dem schrankenlosen Objekt keine Form mehr geben, unbestimmt schwebt es ihm vor, wo soll er es fesseln, wo ergreifen, wo seiner Uebermacht Grenzen setzen?

Solange die griechische Kunst in den Schranken der Natur bleibt, welches Volk ist da natürlicher, aber auch, sobald sie jene Schranken verläßt, welches schrecklicher[1]! Die unsichtbare Macht ist zu erhaben,

[1] Die griechischen Götter standen noch innerhalb der Natur. Ihre Macht war nicht unsichtbar, nicht unerreichbar für menschliche Freiheit. Oft trug menschliche Klugheit über die physische Macht der Götter den Sieg davon. Selbst die Tapferkeit ihrer Helden jagte oft den Olympiern Schrecken ein. Aber das eigentliche Uebernatürliche der Griechen beginnt mit dem Fatum, mit der unsichtbaren Macht, die keine Naturmacht mehr erreicht, und über die selbst die unsterblichen Götter nichts vermögen. — Je schrecklicher sie sind im Gebiete des Uebernatürlichen, desto natürlicher sind sie selbst. Je süßer ein Volk von der übersinnlichen Welt träumt, desto verächtlicher, unnatürlicher ist es selbst.

als daß sie durch Schmeichelei bestochen, ihre Helden zu edel, als daß sie durch Feigheit gerettet werden könnten. Hier bleibt nichts übrig als — Kampf und Untergang.

Aber ein solcher Kampf ist auch nur zum Behuf der tragischen Kunst denkbar: zum System des Handelns könnte er schon deßwegen nicht werden, weil ein solches System ein Titanengeschlecht voraussetzte, ohne diese Voraussetzung aber ohne Zweifel zum größten Verderben der Menschheit ausschlüge. Wenn einmal unser Geschlecht bestimmt wäre, durch die Schrecken einer unsichtbaren Welt gepeinigt zu werden, wär' es dann nicht leichter, feig gegen die Uebermacht jener Welt, vor dem leisesten Gedanken an Freiheit zu zittern, als kämpfend unterzugehen? In der That aber würden uns dann die Gräuel der gegenwärtigen Welt mehr als die Schrecknisse der künftigen quälen. Derselbe Mensch, der in der übersinnlichen Welt seine Existenz erbettelt hat, wird in dieser Welt zum Plagegeist der Menschheit, der gegen sich selbst und andere wüthet. Für die Demüthigungen jener Welt soll ihn die Herrschaft in dieser schadlos halten. Indem er aus den Seligkeiten jener Welt erwacht, kehrt er in diese zurück, um sie zur Hölle zu machen. Glücklich genug, wenn er sich in den Armen jener Welt einwiegt, um in dieser zum moralischen K i n d zu werden.

Es ist das höchste Interesse der Philosophie, die Vernunft durch jene unveränderliche Alternative, die der Dogmatismus seinen Bekennern eröffnet, aus ihrem Schlummer aufzuwecken. Denn wenn sie durch dieses Mittel nicht mehr geweckt werden kann, so ist man alsdann wenigstens sicher, das A e u ß e r s t e gethan zu haben. Der Versuch ist um so leichter, da jene Alternative, sobald man sich über die letzten Gründe seines Wissens Rechenschaft zu geben sucht, die einfachste, begreiflichste — ursprünglichste Antithese aller philosophirenden Vernunft ist. „Die Vernunft muß entweder auf eine objektive intelligible Welt, oder auf subjektive Persönlichkeit, auf ein absolutes Objekt, oder auf ein absolutes Subjekt — auf Freiheit des Willens — Verzicht thun". Ist diese Antithese einmal bestimmt aufgestellt, so fordert das Interesse der Vernunft auch, mit der größten Sorgfalt zu wachen, daß nicht die

Sophistereien der moralischen Trägheit über sie einen neuen Schleier ziehen, der die Menschheit betrügen könne. Es ist Pflicht, die ganze Täuschung aufzudecken und zu zeigen, daß jeder Versuch, sie der Vernunft erträglich zu machen, nur durch neue Täuschungen gelingen kann, welche die Vernunft in einer beharrlichen Unwissenheit erhalten, und ihr den letzten Abgrund verbergen, in den sich der Dogmatismus, sobald er auf die letzte große Frage (Seyn oder Nichtseyn?) vordringt, unvermeidlich stürzen muß.

Der Dogmatismus — dieß ist das Resultat unsrer gemeinschaftlichen Untersuchung — ist theoretisch unwiderlegbar, weil er selbst das theoretische Gebiet verläßt, um sein System praktisch zu vollenden. Er ist also praktisch widerlegbar, dadurch, daß man ein ihm schlechthin entgegengesetztes System in sich realisirt. Aber er ist unwiderlegbar für den, der ihn selbst praktisch zu realisiren vermag, dem der Gedanke erträglich ist, an seiner eignen Vernichtung zu arbeiten, jede freie Causalität in sich aufzuheben, und die Modification eines Objekts zu seyn, in dessen Unendlichkeit er früher oder später seinen (moralischen) Untergang findet.

Was ist demnach wichtiger für unser Zeitalter, als daß man diese Resultate des Dogmatismus nicht mehr bemäntle, nicht mehr unter einschmeichelnden Worten, unter Täuschungen der faulen Vernunft verhülle, sondern so bestimmt, so offenbar, so unverhüllt, wie möglich, aufstelle. Hierin allein liegt die letzte Hoffnung zur Rettung der Menschheit, die, nachdem sie lange alle Fesseln des Aberglaubens getragen hat, endlich einmal das, was sie in der objektiven Welt suchte, in sich selbst finden dürfte, um damit von ihrer grenzenlosen Ausschweifung in eine fremde Welt — zu ihrer eignen, von der Selbstlosigkeit — zur Selbstheit, von der Schwärmerei der Vernunft — zur Freiheit des Willens zurückzukehren.

Einzelne Täuschungen waren von selbst gefallen. Das Zeitalter schien nur darauf zu warten, daß auch der letzte Grund aller jener Täuschungen verschwinde. Einzelne Irrthümer hatte es zerstört, nur sollte auch noch der letzte Punkt fallen, an dem sie alle befestigt waren.

Man schien auf die Enthüllung zu warten, als andre dazwischen traten, die in dem Augenblick, da die menschliche Freiheit ihr letztes Werk vollenden sollte, neue Täuschungen ersannen, um den kühnen Entschluß vor der Ausführung noch welken zu machen. Die Waffen entsanken der Hand, und die kühne Vernunft, welche die Täuschungen der objektiven Welt selbst vernichtet hatte, winselte kindisch über ihre Schwäche.

Ihr, die ihr selbst an die Vernunft glaubt, warum klagt ihr die Vernunft darüber an, daß sie nicht zu ihrer eignen Zerstörung arbeiten kann, daß sie eine Idee nicht realisiren kann, deren Wirklichkeit alles zerstören würde, was ihr selbst mühsam genug aufgebaut habt? Daß es die andern thun, die mit der Vernunft selbst von jeher entzweit sind, und deren Interesse es ist, über sie Klagen zu führen, wundert mich nicht. Aber daß ihr es thut, die ihr selbst die Vernunft als ein göttliches Vermögen in uns preist! — Wie wollet ihr denn eure Vernunft gegen die höchste Vernunft behaupten, die für die eingeschränkte, endliche Vernunft offenbar nur die absoluteste Passivität übrig ließe. Oder, wenn ihr die Idee eines objektiven Gottes voraussetzt, wie könnt ihr von Gesetzen sprechen, die die Vernunft aus sich selbst hervorbringt, da doch Autonomie allein einem absolut freien Wesen zukommen kann. Vergeblich meint ihr euch dadurch zu retten, daß ihr jene Idee nur praktisch voraussetzt. Eben weil ihr sie nur praktisch voraussetzt, droht sie eurer moralischen Existenz desto gewisser den Untergang. Ihn klagt die Vernunft an, daß sie von Dingen an sich, von Objekten einer übersinnlichen Welt nichts wisse. Habt ihr nie — nie auch nur dunkel — geahnet, daß nicht die Schwäche eurer Vernunft, sondern die absolute Freiheit in euch die intellektuale Welt für jede objektive Macht unzugänglich macht, daß nicht die Eingeschränktheit eures Wissens, sondern eure uneingeschränkte Freiheit, die Objekte des Erkennens in die Schranken bloßer Erscheinungen gewiesen hat?

Verzeihung, mein Freund, daß ich in einem Briefe an Sie zu Fremden spreche, die Ihrem Geiste — so fremd sind. Lassen Sie uns lieber zu der Aussicht zurückkehren, die Sie selbst am Ende Ihres Briefs vor uns eröffnet haben.

Wir wollen froh seyn, wenn wir überzeugt seyn können, bis zum letzten großen Problem, zu dem alle Philosophie vordringen kann, vorgerückt zu seyn. Unser Geist fühlt sich freier, indem er aus dem Zustande der Spekulation zum Genuß und zur Erforschung der Natur zurückkehrt, ohne daß er befürchten muß, durch eine immer wiederkehrende Unruhe seines unbefriedigten Geistes aufs neue in jenen unnatürlichen Zustand zurückgeführt zu werden. Die Ideen, zu denen sich unsere Spekulation erhoben hat, hören auf Gegenstände einer müssigen Beschäftigung zu seyn, die unsern Geist nur gar zu bald ermüdet, sie werden zum Gesetz unsers Lebens, und befreien uns, indem sie so selbst in Leben und Daseyn übergegangen — zu Gegenständen der Erfahrung werden, auf immer von dem mühsamen Geschäfte, uns ihrer Realität auf dem Wege der Spekulation, a priori, zu versichern.

Nicht klagen wollen wir, sondern froh seyn, daß wir endlich am Scheideweg stehen, wo die Trennung unvermeidlich ist, froh, daß wir das Geheimniß unsers Geistes erforscht haben, kraft dessen der Gerechte von selbst frei wird, während der Ungerechte von selbst vor der Gerechtigkeit zittert, die er in sich nicht fand, und die er eben deßwegen in eine andre Welt, in die Hände eines strafenden Richters, übergeben mußte. Nimmer wird künftighin der Weise zu Mysterien seine Zuflucht nehmen, um seine Grundsätze vor profanen Augen zu verbergen. Es ist Verbrechen an der Menschheit, Grundsätze zu verbergen, die allgemein mittheilbar sind. Aber die Natur selbst hat dieser Mittheilbarkeit Grenzen gesetzt; sie hat — für die Würdigen eine Philosophie aufbewahrt, die durch sich selbst zur esoterischen wird, weil sie nicht gelernt, nicht nachgebetet, nicht nachgeheuchelt, nicht auch von geheimen Feinden und Ausspähern nachgesprochen werden kann — ein Symbol für den Bund freier Geister, an dem sie sich alle erkennen, das sie nicht zu verbergen brauchen, und das doch, nur ihnen verständlich, für die andern ein ewiges Räthsel seyn wird.

Abhandlungen

zur Erläuterung des

Idealismus der Wissenschaftslehre.

Geschrieben in den Jahren 1796 und 1797.

Zweiter Abdruck 1809.

I.[1]

Mehrere philosophische Schriftsteller, um das Schicksal der Kantischen Philosophie bekümmert, haben dem Publikum die Ursachen vorgelegt, welche, nach ihrer Meinung, der allgemeinen Verbreitung und weitern Ausbildung dieser Philosophie im Wege gestanden haben. Diese zu wiederholen, fühle ich keinen Beruf; dagegen werde ich eine Ursache

[1] Anmerkung des Herausgebers. Diese Abhandlungen sind in der obigen Gestalt vom Verfasser in den ersten Band der philosophischen Schriften (1809) aufgenommen worden, woselbst die Vorrede von ihnen sagt:

> „Bestimmter (als in den Briefen über Dogmatismus und Kriticismus) zeigen sich die Keime mehr positiver Ansichten in den Abhandlungen zur Erläuterung der W. L., die unstreitig viel zum allgemeinen Verständniß dieses Systems beigetragen haben, besonders in der dritten derselben".

Ihre erste Veröffentlichung geschah im Jahr 1797 im Philosophischen Journal unter dem Titel: „Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur". Vorausgeschickt war damals eine im ersten Heft des genannten Jahrgangs abgedruckte Einleitung, welche bei der Aufnahme in die „Philosophischen Schriften" weggelassen worden ist, dennoch aber der Vollständigkeit wegen in Nachstehendem wiedergegeben werden soll, mit Ausnahme einiger dem Artikel angehängten ganz kurzen Anzeigen und Abfertigungen, welche sich auf einzelne unbedeutende und längst vergessene literarische Erscheinungen beziehen.

Einleitung.

Der Verfasser, dem die Ausarbeitung dieses Artikels übertragen ist, kann sich über den Zweck desselben sehr kurz erklären.

Er schreibt nur für diejenigen, die vor allen Dingen Wahrheit wollen, denen sie aus dem Munde des Gegners ebenso werth ist, als aus ihrem eignen, die bei Untersuchungen jeder Art — sie seyen groß oder klein, mehr oder minder wichtig — nicht ihr Individuum in Anschlag bringen, und die immer die ersten sind, sich selbst zu verdammen, sobald ihnen bewiesen ist, daß sie geirrt haben. Er bekümmert sich nicht um kleine engherzige Menschen, die ihre Untersuchungen als eine aufgegebene Lektion, oder als ein Tagewerk betreiben, von dem sie nichts weiter als Lob oder Nahrung erwarten, die bei jeder Erweiterung des menschlichen Wissens nicht sowohl die Irrthümer, die sich so gerne an neugefundene

aufstellen, die, wie mir dünkt, der Hauptgrund ist, warum jene Philosophie von ihren Anhängern bis jetzt ebenso sehr beinahe, als von ihren Gegnern, verkannt wurde.

Diese Ursache ist, daß man sie für eine Philosophie hielt und ausgab, die, eines bloß spekulativen Interesses fähig, nur von [eingeweihten, 1. Aufl.] Schulphilosophen verstanden und gewürdigt werden könne. Dazu trugen freilich sehr viel bei die wiederholten Versicherungen der Antikantianer, daß Kant (den sie doch in demselben Augenblick widerlegen wollten) in einer beinahe ganz unverständlichen Sprache geschrieben habe. Sie bedachten

Wahrheiten anhängen, als die Störung der behaglichen Ruhe fürchten, in der sie sich bisher — den Schranken ihrer Natur getreu — so trefflich befunden haben. Diese Menschen durch süße Worte bestechen, oder durch aufrichtige Wahrheit bessern zu wollen, wäre gleich thöricht; jenes, weil es der Mühe nicht lohnt, dieses, weil für sie die Wahrheit selbst Lüge ist, weil das Licht selbst in ihnen sich verfinstert, und das Gerade verkehrt wird, wie ihre Seele. Auch können ihre Irrthümer der Kritik eben nicht viel zu thun geben (wie glücklich wären sie, wenn sie irren könnten!). Die Kritik hat genug gethan, wenn sie ihren Sinn und Geist, — denn hier ist es, wo es ihnen fehlt, — bei Gelegenheit zu charakterisiren sucht.

Unser Zeitalter ist so weit vorgerückt, daß, unerachtet bei einem großen Theil der Zeitgenossen der alte Aberglauben noch in Achtung steht, doch kein neuer bedeutender Irrthum auf lange Zeit Macht und Ansehen erlangen kann. Auf Entdeckungen in übernatürlichen Regionen (dem alten Lande des Scheins) hat die Vernunft selbst feierlich Verzicht gethan. Im Gebiete der Natur und der Menschheit aber — dem einzigen, worin jetzt noch unsere Untersuchungen mit Erfolg fortgehen können — haben wir an der Natur und dem menschlichen Geiste selbst, die beide in ihren Gesetzen gleich unveränderlich und ewig sind, die sichersten Wächter gegen jeden aufkeimenden Irrthum, der den Verstand verfinstern oder die Freiheit in uns unterdrücken könnte.

Desto mehr aber müssen wir jetzt darüber wachen, daß nicht eine herrschende Unlauterkeit der Gesinnung (die sich durch ein reines Interesse an allem, was verkehrt und verwirrt ist, äußert), oder eine einseitige Richtung unseres Geistes, die nie das Ganze der Menschheit, sondern immer nur ein Bruchstück vor Augen hat, den menschlichen Geist in seinen Fortschritten aufhalte, oder seine Kraft lähme; jenes, weil Verwirrung der Begriffe und Mißbrauch der Wahrheit für den Fortgang der Wissenschaften weit verderblicher sind, als die empörendsten Irrthümer; dieses, weil der Mittelpunkt — der Kern — der menschlichen Kraft nur da liegt, wo alle Kräfte des Menschen zusammenkommen.

Gerne würde sich der Verfasser geirrt haben, indem er sich theils aus der

nicht, daß es, außer der Wortsprache, auch eine Sprache der Geister gibt, daß jene nur das Vehikel von dieser ist, daß also ihre Versicherung, anstatt gegen jene Philosophie, ebenso leicht, und in dubio noch leichter, gegen ihr philosophisches Talent beweisen könnte. Indeß muß man hier unterscheiden. Einige jener Philosophen trugen diesen Namen als Männer, die, von spekulativen Untersuchungen weit entfernt, ihre ganze Aufmerksamkeit dem menschlichen Leben gewidmet hatten, und die jetzt, durch einen ungünstigen Zufall, zur Prüfung jener Philosophie ihre ganze Abneigung gegen alle — nicht

Unlauterkeit mancher Untersuchungen, theils aus der Einseitigkeit der meisten bisherigen philosophischen Nachforschungen die Phänomene erklärt hat:

Daß eben jetzt in der philosophischen Welt — um diesen stolzen Ausdruck noch so lange zu gebrauchen als er nicht zur Ironie geworden ist — ein ganz anderes Interesse, als das der Wahrheit, immer sichtbarer wird;

Daß im Verhältniß zu der großen Anzahl philosophischer Schriften, die jährlich erscheinen, so wenige da sind, an denen man ursprüngliche Geisteskraft, und etwas mehr als Nachbeterei, langweilige Analyse mehr als tausendmal schon gesagter Dinge, und das ewige Kinderspiel mit einigen abstrakten Begriffen, auf die sich das ganze philosophische Vermögen mancher Schriftsteller einzuschränken scheint, erkennen könnte;

Daß, diejenigen abgerechnet, bei denen man der Einfalt etwas zu gut halten muß, die wirklich oft unglaublich weit geht, dieselben Menschen, deren philosophische Kraft schon jetzt durch bloße Handarbeiten erschöpft ist, diese Lethargie allgemein zu verbreiten hoffen, wenn sie nur nichts als das wahrhaft Mittelmäßige aufrecht zu erhalten, und das Hervorragende, wo es nicht verkennbar ist, entweder zu sich herabzuziehen suchen, oder, wo auch dieses nicht angeht, als ein Abenteuer anstaunen helfen;

Daß eben jetzt dieselbe Wissenschaft, welche unendlichen Verwirrungen Ziel und Grenze setzen sollte, dazu mißbraucht wird, nicht nur Irrthümer zu erfinden, sondern die Wahrheit selbst zu entstellen, nicht nur einzelne Untersuchungen zu verwirren, sondern den ganzen Gesichtspunkt für ganze Wissenschaften und ganze Zeitalter zu verrücken, — endlich, zu thun, was unsere redlichen Alten standhaft zu thun sich weigerten — auch das Unvernünftige vernünftig, oder, damit jenes desto leichter gelinge, das Vernünftige unvernünftig zu machen.

Allen solchen Schriftstellern, die diese Zwecke befördern, die — nicht selbst mittelmäßig arbeiten; denn das kann man niemanden verwehren; aber — die Mittelmäßigkeit (welche für sie so lange die goldne war) auf den Thron erheben und auf ihm beschützen wollen, — solchen, die im Dienste ihrer eignen oder

unmittelbar ins Leben eingreifenden — Untersuchungen (eine Abneigung, die ihnen alle vorhergehenden spekulativen Unternehmungen gar leicht einflößen konnten!) mitbrachten. Andere waren nicht gegen Nomenklatur, Terminologie, Systemgeist überhaupt, sondern nur gegen diese Nomenklatur u. s. w. eingenommen; großentheils an Leibnizens Vortrag, der seine philosophischen Principien fragmentarisch, in Briefen an Freunde oder an vornehme und große Herren, immer mit großer Schonung der herrschenden Meinungen, eben deßwegen nicht so scharf und präcis als es dem wissenschaftlichen Vortrage geziemt, mitgetheilt hatte, längst

fremder Vorurtheile neue Verwirrungen ersinnen, um sich selbst oder die Welt noch länger zu betrügen, — solchen, die die Philosophie durch den Mißbrauch ihrer Sprache lächerlich und verächtlich machen, oder durch den Schwall ihrer Schriften noch jetzt besseren den Weg versperren, die freilich nicht wie Pilze aus der Erde schießen, — solchen endlich, die, weil es der Zorn des Publikums nicht gethan hat, wenigstens seine Langmuth bekehren sollte, und die von ihren alten Sünden doch nicht ablassen: — allen und jeglichen, die zu dieser Zunft und Klasse von Schriftstellern gehören, erklärt diese Uebersicht laut und feierlich den Krieg. Denjenigen aber, die in der seligen Einfalt ihres Herzens überzeugt sind, daß es an ihnen nicht liegt, wenn die Wissenschaften noch nicht weiter vorgerückt sind, verspricht sie aufrichtige Belehrung und alle mögliche Anleitung zur Selbsterkenntniß. Diese Uebersicht wird eben deßwegen das Detail der neuesten philosophischen Schriften ganz den Recensionen überlassen, die mit in den Plan des Journals gehören, und dazu bestimmt sind, aus Schriften, durch welche die Wissenschaft selbst wirklich gewonnen hat, Auszüge zu liefern. Sie selbst wird sich vielmehr damit beschäftigen, den Geist zu charakterisiren, der in der Philosophie selbst und in andern mit ihr verwandten* Wissenschaften der herrschende ist.

Indeß, da jedes Ding nur in seinem Zusammenhang verstanden und begriffen wird, so wird diese Uebersicht, um den jetzigen Zustand der Philosophie und den herrschenden Geist in ihr desto sicherer charakterisiren zu können, eine kurze Geschichte der ganzen Kantischen Epoche voranschicken müssen; womit auch sogleich im nächsten Hefte der Anfang gemacht werden soll.

Soviel zur Einleitung dieses Unternehmens, und jetzt zur Sache! Den

* Vorzüglich rechne ich hieher Theologie und Jurisprudenz, besonders aber Naturwissenschaft und Medicin, insofern sie Theil der Naturwissenschaft ist. Während die Kantianer noch jetzt — unwissend, was außer ihnen vorgeht — sich mit ihren Hirngespinnsten von Dingen an sich herumschlagen, machen Männer von ächt philosophischem Geist — ohne Geräusch — in dieser Wissenschaft Entdeckungen, an die sich bald die gesunde Philosophie unmittelbar anschließen wird, und die nur ein Kopf, von Interesse für Wissenschaft überhaupt belebt, vollends zusammenstellen darf, um damit auf einmal die ganze Jammerepoche der Kantianer vergessen zu machen.

gewöhnt, oder gar in der Wolfischen Schulsprache und Methode steif geworden. Endlich die Letzten unter allen hatten durch die kraftlose Scheinphilosophie einiger wäßrigten Schriftsteller oder die Pandektenweisheit aphoristischer Eklektiker allen Sinn und Geschmack — nicht etwa für ein bestimmtes System — sondern für Philosophie überhaupt verloren, ehe Kant einen Buchstaben von seiner Philosophie bekannt gemacht hatte.

Zu jenem Vorurtheil trug auf der andern Seite ebenso viel bei der stolze Ton vermeinter Kantianer, welche für die — nach Jahr und

noch übrigen Raum benützt der Verfasser, um von den wenigen, in der letzten Messe erschienenen philosophischen Schriften Nachricht zu ertheilen, besonders aber den in der Religionsphilosophie jetzt herrschenden Geist an einer derselben zu charakterisiren. Er wählt eine einzelne Wissenschaft, weil ihm kein neues Werk bekannt ist, das die ganze Wissenschaft beträfe. Ein für allemal aber erinnert er, daß die Person des Verfassers einer Schrift hier völlig gleichgültig ist, damit nicht etwa einer, den man hier zum Exempel wählet, daraus einen Schluß auf die besondere Wichtigkeit seines Individuums mache. Es fragt sich nur, ob seine Schrift gerade ein für den Zweck des Verfassers taugliches Beispiel ist. Ist sie das, so wird nicht weiter gefragt, wer sie geschrieben habe.

Eine jener Schriften betrifft den Atheismus:

Briefe über den Atheismus. Herausgegeben von Karl Heinrich Heydenreich. Leipzig, 1796.

— eigentlich einen Atheismus besonderer Art, den der Verfasser zuerst in seiner ganzen Stärke darstellen will. Er verräth wirklich eine edle Kühnheit, indem er das Geschrei über die Gefährlichkeit der Kantischen Religionsphilosophie nicht achtet, und sogar S. 87 f. einem „verehrungswürdigen Manne", der eine seiner Vorlesungen besuchte und allzufreie Grundsätze gehört haben wollte, geradezu sagt, er ahne nicht einmal, wie frei Er (der Verfasser) in diesem Punkt denke. Auch behauptet er selbst, der moralische Atheismus (denn von diesem ist hier die Rede) könne in seiner Vermessenheit nicht weiter gehen, als er in dieser Schrift getrieben sey; und am Ende fürchtet er wirklich, man möchte von dieser Schrift großes Aergerniß erwarten, was sie aber doch wirklich — wie der Verfasser selbst einsieht — unmöglich anrichten kann. Der Verfasser setzt sich nämlich in Briefwechsel mit einem Atheisten, der es weiß, daß Herr Heydenreich durch die Kantische Kritik die lebendigste und festeste Ueberzeugung von der Religion erhalten hat. Unglücklicherweise aber erregt das Geständniß des Atheisten — daß er im Grunde selbst über seine Verstockung erstaunt sey, deren Grund er nirgends in sich finden könne — keine große Erwartung von dem psychologischen Phänomen, das uns der Verfasser verspricht. Auch erfährt man wirklich in dem ersten Briefe

Tag abgemessene — Anstrengung, die sie den Kantischen Schriften gewidmet hatten, zum wenigsten durch die Würde Kantischer Hierophanten belohnt seyn wollten, denen alles daran liegen mußte, die dunkle Sprache, zu der sie allein den Schlüssel hatten, aufrecht zu erhalten. Indeß hat man manchem Gutmeinenden hierin zu viel gethan. Die Zierde — und das äußere [sicherste, 1. Aufl.] Merkmal — einer endlich auf sichern Grund erbauten Wissenschaft, ist und bleibt doch eine bestimmte Terminologie; — nur daß gerade die gesunde Philosophie, da sie nicht der Schule, sondern dem Menschen angehören soll, auch in

nichts, als daß der Atheist zu seinem großen Schaden — Physik studirt, in der Natur völlige Befriedigung gefunden, und endlich mit völliger Selbstgenügsamkeit und Resignation auf Gott und Unsterblichkeit geendigt habe.

Da der Verfasser einmal entschlossen war, den moralischen Atheismus in seiner ganzen Erhabenheit darzustellen, so würde es uns sehr wundern, daß er den bei weitem erhabeneren Atheismus — den einzigen, der aus den moralischen Principien des Kriticismus, solange sie in ihrer gewöhnlichen Einseitigkeit gedacht werden, nothwendig hervorgeht — den Atheismus, der an Unsterblichkeit glaubt, aber Gott leugnet — vorbeigegangen hat, wenn wir nicht wohl wüßten, daß die meisten Kantianer (so consequent sie sonst seyn mögen) durch ein besonderes Glück ihrer Natur vor dieser Consequenz auf immer bewahrt sind. Diese Weltweisen, wie sie sich unter einander betiteln, suchen sich, wie bekannt, gegen den Atheismus durch ein moralisches Bedürfniß zu verwahren, das zwar in der menschlichen Natur überhaupt gegründet seyn soll, aber zu seiner Wirksamkeit eine besondere moralische Stimmung verlangt, die nicht jedem gegeben ist. So wird auch das Größte unter ihrer Bearbeitung klein, indem sie das, was die veredelte Menschheit von selbst — fordert, in ein individuelles Begehren verwandeln, was der moralisch-schwache Mensch in sich erregen soll. Sie ahnen nicht, daß alles in uns klein ist, was nicht die Natur in uns thut, daß das Erhabene der Moralität selbst, solange sie in uns nicht zur Nothwendigkeit geworden ist, unter menschlichen Händen sich verkleinert. Kein Wunder, daß ihre Moral einen so sonderbaren Contrast darbietet! Auf der einen Seite die Idee der Menschheit in ihrer entschiedenen Nothwendigkeit, auf der andern Seite das sie immer begleitende Bild des verzagten wankelmüthigen Menschen, wie er moralisch calculirt, überlegt, zweifelt, sich fürchtet das Rechte doch nicht zu treffen — und am Ende, wenn er es getroffen hat, sich selbst nicht oft genug vorsagen kann, daß die Vernunft in ihm dießmal gesiegt habe. Sie vergessen, oder vielmehr sie wissen nicht, daß es für die Moralität kein dießmal gibt, und daß nur darin die Würde der menschlichen Natur — das, was sie über die bloße Erscheinung erhebt — liegen kann. Derselbe Contrast zeigt sich in allem, was sie über Religion

jeder menschlichen Sprache verständlich seyn muß. In Frankreich, wo die neue Chemie entstand, trat eine Congregation der größten Chemiker zusammen, um über die Terminologie einig zu werden. In Deutschland haben mehrere — zum Theil berühmte — Männer, in der Uebersetzung derselben ein Verdienst gesucht. Dieß mag sehr löblich und sogar nothwendig seyn in einer Wissenschaft, die immer nur in den Grenzen der Schule bleiben wird; — ob auch in der Philosophie eine solche Uebereinkunft zu wünschen sey, ist eine andere Frage.

So viel ist wohl gewiß, daß der Ton mancher Kantianer zu sagen

sagen und schreiben. Sie haben gehört, daß die Idee der Gottheit erhaben ist, und wissen nicht, daß sie unter ihren Händen aufgehört hat es zu seyn. Daher die vergebliche Anstrengung, etwas erhaben zu machen, was doch keineswegs erhaben ist. Daher der schlimme ästhetische Eindruck ihrer Schriften. Vielleicht kann man dieß nicht immer so deutlich, als in der vorliegenden Schrift bemerken. Ein beständiges Streben, sich zu erheben, und ein beständiges Zurücksinken! Das letzte Hülfsmittel ist wieder — das liebe Bedürfniß; ein niedriger Begriff, der gegen die erhabene Idee von Gott gewaltig absticht. Das Bedürfniß eines Gottes; welch ein Gedanke! Und wenn auch der Ausdruck anfänglich gebraucht werden konnte, muß man denn ewig dieselben Ausdrücke wiederholen? — Der arme Atheist bekommt den Rath, vor allen Dingen das Glaubensbedürfniß in sich zu erregen, ehe er an Gott zu zweifeln wage. Wem fällt hiebei nicht der Theologe ein, der für den Atheisten kein Rettungsmittel wußte, als daß er eifrig zu Gott flehe, damit dieser den Atheismus von ihm nehme. — Der Atheist ist auch damit nicht beruhigt. Er gesteht: „er rechne nun einmal den Glauben an Gott nicht zu seinen geistigen Bedürfnissen; ein Satz sey deßwegen nicht wahr, weil ohne ihn die Vernunft sich widerspräche", — (ist denn aber bei einem praktischen Postulate von einem Satz die Rede — und wen trifft denn also jener unphilosophische Einwurf?) — „eben dadurch entzweie sich der Mensch mit sich selbst, daß er Glückseligkeit und Sittlichkeit miteinander vereinigen wolle"; — endlich, der kühnste Gedanke im ganzen Buche: „Gott selbst, wenn er existirte, müßte den Atheismus wollen". — Man sieht es den Einwürfen schon an, was darauf folgen mag. Der Glaubensgrund, heißt es, sey kein Syllogismus (endlich wären wir doch so weit!); er sey, wie es S. 112 heißt, ein im Menschen ursprünglich gegründeter theoretischer aber als solcher nicht zu erweisender Satz, ohne welchen die sittliche Vernunft sich selbst widerspräche. Da haben wirs! Noch überdieß die Involutions- und Evolutionstheorie der Kantianer! Das Postulat der praktischen Vernunft ist im menschlichen Geiste begraben, gleichsam eingeschachtelt — es ruht, solange das moralische Bedürfniß ruht (solange man noch nicht sittlich genug ist); sobald jenes rege wird, tritt es hervor als ein

schien: zum Verständniß ihrer Philosophie sey alle übrige Kultur des Geistes, aller Reichthum realer Kenntnisse völlig unnütz[1]; und doch setzt schon die erste Frage, deren Beantwortung das ganze Geschäft dieser Philosophie ausmachen soll, um Interesse zu finden und verstanden zu

fertiger Satz, dem jetzt weiter nichts mehr fehlt, als daß ihn ein Schriftsteller wie der Verfasser zu Papier bringe! —

Doch, das alles ist Kleinigkeit gegen das, was folgt! Kant soll die Unsterblichkeit als eine unendliche Fortdauer ohne Zeit vorgestellt haben. Der Atheist bekennt, das könne er nicht denken. Aber, sagt der Verfasser, dieß ist doch kein Beweis, daß es unmöglich ist! — Nun mag Kant noch beweisen, das Denkbare selbst sey seiner bloßen Denkbarkeit wegen noch nicht möglich, nachdem ein Schüler von ihm behauptet, das Undenkbare sey, seiner Undenkbarkeit ungeachtet, doch nicht unmöglich. Welche Ketzereien wird man nicht künftig mit diesem Spruch allein niederschlagen! — Nicht genug! Der Verfasser will auch wissen, wie es möglich ist, ohne Zeit fortzudauern. Daß er uns nur auch sage, wie es möglich ist, ohne Raum sich zu bewegen, ohne Luft zu athmen u. s. w. Nicht die Zeitform selbst, aber — (der Verfasser läßt mit sich tractiren!) — doch etwas ihr Analoges wird die Form ihrer künftigen Existenz ausmachen! Die Zeit ist bloß eine Form, die uns zugleich mit dem Körper gegeben ist — und wer uns hienieden, solange wir im Körper wallen, die Zeit als Form gab, kann uns, nach Ablegung des Körpers, auch eine neue geben! Gleichermaßen also, wie der, der Gott unter menschlicher Form denkt, einen Anthropomorphismus begeht, begeht auch der, der den Menschen in seiner künftigen Existenz unter der Form der thierischen Existenz (sage der Zeitform) sich denkt, einen Zoomorphismus! — Man sieht, der Verfasser wird neu. — Doch ist natürlicherweise der Zoomorphismus, gerade so wie der Anthropomorphismus bei Kant, entweder dogmatisch oder symbolisch; d. h. wer glaubt, daß wir im andern Leben gerade so wie jetzt in der Zeit seyn werden, ist ein dogmatischer Zoomorphist; wer aber glaubt, daß die künftige Form unsrer Existenz nur ungefähr so was wie die Zeit seyn werde, ist ein aufgeklärter Philosoph, und ein Vertrauter des kritischen Systems! — Welch ein grober Zoomorphist wird dadurch der arme Lavater, der in seinen „Aussichten in die Ewigkeit" berechnet, wie schnell sich die Geister im Himmel gegeneinander bewegen. Herr Lavater läßt uns doch mit dem Körper nur die Trägheit, Herr Heydenreich aber die Zeit selbst verlieren! Vielleicht beschenkt uns der Verfasser, oder ein anderer Kantianer, noch mit einer Arithmetica coelestis, die auf unsrer künftigen Anschauungsform ungefähr ebenso wie die Arithmetica terrestris auf unsrer jetzigen beruht. Dadurch werden alle unsere Zweifel über den symbolischen Zoomorphismus niedergeschlagen werden!

[1] (eine tabula rasa läßt freilich am leichtesten auf sich schreiben; dann ist sie aber auch etwas, was nur gelesen werden, nicht sich selbst lesen kann) (Zusatz der ersten Auflage).

werden, eine Kultur voraus, die man nicht jedem a priori zutrauen kann. Man sollte denken, nur ein Mann, der bei empirischen Nachforschungen oft genug gefühlt hat, wie wenig diese allein dem Geiste Genüge thun, wie gerade die interessantesten Probleme derselben so oft auf höhere Principien zurückweisen, wie langsam und unsicher man in ihnen fortschreitet, ohne leitende Ideen, der man sich oft nicht einmal deutlich bewußt ist — nur ein Mann, der durch mannichfache Erfahrung Schein und Wirklichkeit, Eitelkeit und Realität menschlicher Kenntnisse unterscheiden gelernt hat, nur ein solcher werde — ermüdet von manchen vergeblichen Nachforschungen, die er, unwissend in Ansehung dessen, was der Geist des Menschen vermag, sich selbst aufgab — mit vollem Interesse, mit klarem Bewußtseyn des Sinns seiner Frage, die Frage sich aufwerfen: Was ist denn am Ende das Reale in unsern Vorstellungen? Und wenn man auch von dieser Bedingung abweichen will, so muß man wenigstens darauf bestehen, daß in einem Menschen, der diese Frage mit Sinn und Verstand aufwerfen soll, zwei seltene Eigenschaften vereinigt seyn müssen: eine ursprüngliche Tendenz zum Realen auf der einen, und eine Fähigkeit über das Wirkliche sich zu erheben auf der andern Seite, jene, weil ohne sie eine *solche* Frage allzu leicht in idealische Spekulationen verwickelt, diese, weil ohne sie der Sinn, am einzelnen Objekt abgestumpft, für Realität *überhaupt* keine Empfänglichkeit behält.

Man hätte ferner denken sollen, daß jene Frage am allerwenigsten Menschen interessiren würde, deren ganze philosophische Kraft sich auf Analyse todter und abstrakter Begriffe beschränkt. Für einen solchen gibt es nichts Reales. Wer nichts Reales in sich und außer sich fühlt und erkennt — wer überhaupt nur von Begriffen lebt, und mit Begriffen spielt — wessen Anschauungsvermögen längst durch Gedächtnißwerk, todte Spekulation, oder gesellschaftliche Verdorbenheit ertödtet ist — wem seine eigene Existenz selbst nichts als ein *matter Gedanke* ist — wie kann doch der über Realität (der Blinde über die Farben) sprechen? Oder wie will er die Antwort verstehen, wenn er die Frage nicht verstanden hat? Fragt Wilde, denen bunte Federn und ein bemalter Leib das Schönste ist, was schöne Kunst sey? oder gebt ihnen

Unterricht darüber — sie werden euch dumm anstaunen, oder affenmäßig angrinsen [1]. —

Auch haben viele deß keinen Hehl gehabt, daß sie diese erste Frage der Philosophie nicht verstünden [2]. Wenn man fragte: woher stammt eigentlich alle unsere Erkenntniß? — so wollte man doch nicht wissen, wie es möglich sey, Vorstellungen und Begriffe, die man schon hat, in ihre Bestandtheile aufzulösen; sondern die Frage war, wie man ursprünglich zu diesen Begriffen und Vorstellungen gekommen sey? Weil man nun ganz natürlicherweise aus einem Begriffe auch wieder entwickeln kann, was man vorher — nicht etwa nur willkürlich, sondern nothwendiger Weise — in ihm gedacht hat, so war das Erste, was man gegen jene Frage aufbrachte, Beispiele, aus welchen erhellen sollte, daß unsere ganze Philosophie auf Analysen schon gebildeter Begriffe zurückkomme, eigentlich aber nur so viel erhellte, daß man willkürlich analysiren kann, was man vorher nothwendiger Weise verbunden hat. Weil, wenn man in Gedanken das Objekt von seinen Eigenschaften trennt, noch ein unbestimmtes logisches Etwas übrig bleibt, so glaubt man, daß dieses Objekt auch wohl in der Wirklichkeit etwas für sich unabhängig von seinen Eigenschaften Bestehendes seyn könne. Weil z. B. der Begriff von Materie ursprünglich aus einer Synthesis entgegengesetzter Kräfte durch die Einbildungskraft hervorgeht, so glaubt man nachher aus einem — ich weiß nicht welchem — bloß logischen Begriffe der Materie (der gar nicht möglich ist) — nach dem Grundsatz des Widerspruchs — die Grundkräfte der Materie analytisch ableiten zu können u. s. f. Auf solchen Täuschungen beruhte der ganze Schulstreit über den Unterschied analytischer und synthetischer Urtheile.

[1] Man sehe den 11ten Band der berüchtigten Reisebeschreibung.

[2] Vor diesem Satz stand in der ersten Auflage: In jener Frage also schon liegt der Stolz eines cultivirten Menschen, der sich über sein gesammtes Wissen Rechenschaft abfordert, ein Stolz, den man etwa sich selbst, nicht aber andern verbergen darf, für welche die bloße Frage schon ein Odi profanum vulgus et arceo seyn muß. Und diese Würde der Frage muß auch in die Antwort übergehen; denn an der Antwort erkennt man den Mann und erfährt, ob er der Frage fähig war.

Kant ging davon aus: das Erste in unsrer Erkenntniß sey die Anschauung. Daraus entstand gar bald der Satz: Anschauung sey die niedrigste Stufe der Erkenntniß. Aber sie ist das Höchste im menschlichen Geiste, dasjenige, wovon alle unsere übrigen Erkenntnisse erst ihren Werth und ihre Realität borgen. Ferner, was der Anschauung vorangehen müsse, sagt Kant, sey eine Affektion unsrer Sinnlichkeit. Wo diese eigentlich herkomme, ließ er völlig unentschieden. Absichtlich ließ er hier etwas zurück, was erst späterhin als das letzte — höchste [1] Problem der Vernunft erscheinen sollte. Aber Anhänger und Gegner dieser Philosophie hoben sorgfältig auf, was ihr Urheber wohlabsichtlich liegen ließ. Weil er nun nachher von Dingen an sich sprach, so mußten es schlechterdings Dinge an sich seyn, die auf uns gewirkt hatten. Allein man durfte nur einige Blätter weiter lesen, um zu sehen, daß nach Kants Philosophie alles, was für uns Objekt, Ding, Gegenstand ist, nur in einer ursprünglichen Synthesis der Anschauung Objekt u. s. w. geworden ist. Denn als Bedingungen aller Anschauung nennt er Zeit und Raum, und zeigt, daß diese gar nichts unabhängig von uns Wirkliches, sondern ursprüngliche Formen der Anschauung seyen. Dieß verstand man nun freilich so, als ob wir, wie unlängst ein Recensent in der A. L. Z. naiv genug gesagt hat, diese Formen zum Geschäft des Anschauens schon fertig und bereit liegend mitbrächten. Allein wer hieß denn dieß so verstehen? Wenn Kant von einer Synthesis der Einbildungskraft in der Anschauung sprach, so war doch wohl diese Synthesis eine Handlung des Gemüths, Raum und Zeit also, als Formen jener Synthesis, Handlungsweisen des Gemüths. Aus Zeit und Raum entsteht freilich kein Objekt. Aber Raum und Zeit bezeichneten doch im Allgemeinen die Handlungsweise des Gemüths im Zustand der Anschauung. Also war jene Behauptung ein Fingerzeig, welcher, wohl benützt, über das Wesen der Anschauung selbst (das Materiale derselben), und damit über das ganze System des menschlichen Geistes, den vollkommensten Aufschluß geben konnte.

[1] nie aufzulösende (Zusatz der ersten Auflage).

Denn, lasset uns einmal betrachten, was Raum und Zeit zum Objekt — um mich ganz gewöhnlich auszudrücken — beitragen. Raum gibt dem Objekte Ausdehnung, Sphäre. Allein im Begriff der Ausdehnung, der Sphäre liegt nothwendig auch der Begriff einer Begrenzung. Also muß, da Objekt eine begrenzte Sphäre bezeichnet, diese Grenze anderwärts herkommen. Es ist die Zeit, die dem Raume erst Grenze, Schranke, Umriß gibt. Deßwegen hat der Raum drei Dimensionen. Denn da er ursprünglich unendlich ist, so hat er gar keine Richtung, oder vielmehr er hat alle möglichen Richtungen, die man nur nicht eher unterscheiden kann, als sie (durch Zeit begrenzt) endliche, bestimmte Richtungen werden. Umgekehrt, Zeit ist ursprünglich nichts als Schranke und Grenze, sie ist absolute Negation aller Ausdehnung, ein mathematischer Punkt. Erst der Raum gibt ihr Ausdehnung; daher kann sie ursprünglich nur unter dem Bilde einer geraden Linie vorgestellt werden, und hat nur Eine mögliche Dimension. Daher ferner ist weder Raum ohne Zeit, noch Zeit ohne Raum vorstellbar. Das ursprünglichste Maß alles Raums ist die Zeit, die ein gleichförmig bewegter Körper nöthig hat, ihn zu durchlaufen, und umgekehrt, das ursprünglichste Maß der Zeit ist der Raum, welchen ein solcher Körper (z. B. die Sonne) in ihr durchläuft. Daher also sind Zeit und Raum nothwendige Bedingungen aller Anschauung. Ohne Zeit ist das Objekt formlos, ohne Raum ausdehnungslos. Dieser ist ursprünglich absolut — unbestimmt (Platons *ἄπειρον*); jene ist das, was allem erst Bestimmung und Umriß gibt (*πέρας* bei Plato). Raum ohne Zeit ist Sphäre ohne Grenze, Zeit ohne Raum Grenze ohne Sphäre. Nun ist Bestimmung, Grenze, Schranke etwas ursprünglich Negatives. Dagegen Sphäre, Ausdehnung u. s. w. ursprünglich positiv. Also, weil Raum und Zeit Bedingungen der Anschauung sind, so folgt, daß Anschauung überhaupt nur durch zwei absolut entgegengesetzte Thätigkeiten möglich ist. Raum und Zeit aber sind bloß formal, sie sind ursprüngliche Handlungsweisen des Gemüths, in ihrer Allgemeinheit aufgefaßt. Aber sie können doch als ein Princip dienen, nach welchem sich auch das Materiale der ursprünglichen Handlungsweisen des

Gemüths in der Anschauung bestimmen läßt. Diesem nach müssen in der Anschauung vereinigt werden — zusammentreffen, wechselseitig sich bestimmen und beschränken, zwei ursprünglich und ihrer Natur nach entgegengesetzte Thätigkeiten. Die eine derselben wird positiver Art, die andere negativer Art seyn. Die letztere nun, was wird sie anders seyn, als das, was Kant als die von außen auf uns wirkende Thätigkeit bezeichnet? Die erstere aber offenbar diejenige, die er in der Synthesis der Anschauung als geschäftig annimmt, d. h. die ursprüngliche geistige Thätigkeit. Und so ist es sonnenklar erwiesen: das Objekt sey nicht etwas, was uns von außen, als ein solches, gegeben ist, sondern nur ein Produkt der ursprünglichen geistigen Selbstthätigkeit, die aus entgegengesetzten Thätigkeiten ein drittes Gemeinschaftliches (*κοινόν* bei Platon) schafft und hervorbringt. Jene geistige Selbstthätigkeit nun, die in der Anschauung handelt, schreibt Kant der Einbildungskraft zu, mit Recht, weil dieses Vermögen allein, der Passivität und Aktivität gleich fähig, das einzige ist, was negative und positive Thätigkeit zusammenzufassen und in einem gemeinschaftlichen Produkt darzustellen vermag. Und deßwegen heißt ihm auch jene Handlung die ursprüngliche, transscendentale Synthesis der Einbildungskraft in der Anschauung — ein Ausdruck, den allein die Kantianer ihrem Meister nicht, wie jeden andern, nachsprechen.[1]

Hätte man diesen Einen Ausdruck verstanden, so wäre damit auf einmal das Hirngespinnst, das unsere Philosophen so lange gequält hat — ich meine die Dinge an sich — die Dinge, die außer den wirklichen Dingen noch vorhanden seyn, ursprünglich auf uns einwirken, den Stoff zu unsern Vorstellungen geben sollten u. s. w. — wie Nebel und Nacht vor Licht und Sonne verschwunden. Man hätte eingesehen, daß kein Ding wirklich ist, es sey denn, daß es ein Geist erkenne. In der Leibnizischen Philosophie waren die Dinge an sich etwas ganz anderes. Leibniz wußte von keinem Daseyn, als nur von einem solchen, das sich selbst erkennt, oder von einem Geiste erkannt wird. Das

[1] ohne Zweifel aus ganz besonderen Gründen. Zusatz der ersten Auflage.

letztere war ihm bloße Erscheinung. Was aber mehr als Erscheinung seyn sollte, daraus machte er nicht ein todtes, selbstloses Objekt. Darum begabte er seine Monaden mit Vorstellkräften, und machte sie zu Spiegeln des Universums, zu erkennenden, vorstellenden, und nur insofern nicht „erkennbaren", nicht „vorstellbaren" Wesen. — Unsterblicher Geist, was ist unter uns aus deiner Lehre geworden! Was aus den ältesten, heiligsten Traditionen geworden ist; — doctrina, per tot manus tradita, tandem in vappam desiit! — Den Dingen an sich Vorstellung zu geben, dazu waren unsere Halbköpfe zu aufgeklärt. Und von Leibniz — o, der moderte ruhig im Staube —, von Kant hatten sie gehört, was Leibniz behaupte; ihn selbst zu lesen, dazu waren sie zu weise geworden! — Kann man ruhig bleiben, wenn man über der Asche der größten Männer Schwächlinge triumphiren hört, die ein Wort von jenen vernichten könnte, wäre nicht längst ihr Mund verstummt! — Oder wenn der Glaube an eine wirkliche Welt — das Element unseres Lebens und unseres Handelns — entstanden seyn soll nicht aus unmittelbarer Gewißheit, sondern aus — ich weiß nicht welchen Schattenbildern wirklicher Dinge, die nicht einmal der Einbildungskraft, sondern nur einer todten, phantasielosen Spekulation zugänglich sind — und wenn so unsere Natur (so ursprünglich reich und kraftvoll) von Grund aus verderbt und entnervt werden soll? — Denn darin liegt das Wesen der geistigen Natur, daß in ihrem Selbstbewußtseyn ein ursprünglicher Streit ist, aus dem eine wirkliche Welt außer ihr in der Anschauung (eine Schöpfung aus Nichts) hervorgeht. Und darum ist keine Welt da, es sey denn, daß sie ein Geist erkenne, und umgekehrt kein Geist, ohne daß eine Welt außer ihm da sey. — Ich gehe weiter.

Daß ich ein Objekt außer mir erkenne, sagt Kant, dazu reicht die bloße Anschauung noch nicht zu. Ganz natürlicherweise. Denn indem es die Einbildungskraft synthetisch erzeugt, kann es vom Gemüth nicht zugleich angeschaut werden als Objekt, d. h. als etwas, dem, unabhängig von ihm, Wirklichkeit und Selbstdaseyn zukömmt. Erst nachdem jenes schöpferische Vermögen geendet hat, muß, nach Kant, der Verstand

eintreten, ein dienstbares Vermögen, das nur auffaßt, begreift, festhält, was ein anderes hervorgebracht hat. Aber was kann ein solches Vermögen thun? — Jetzt, nachdem die Anschauung und mit ihr die Realität verschwunden ist, nur nachahmen, nur wiederholen jene ursprüngliche Handlung der Anschauung, in welcher das Objekt zuerst da war: dazu bedarf es der Einbildungskraft. Aber das Reale ist nur in der Anschauung. Also kann auch die Einbildungskraft, in ihrer gegenwärtigen Funktion, jene Handlungsweise nicht ihrer Materie nach wiederholen. Denn sonst entstünde wieder Anschauung, und wir wären, wo wir vorher waren. Also wiederholt sie nur das Formale jener Handlungsweise. Dieses besteht, wie wir wissen, in Zeit und Raum. Also verzeichnet sie nur den Umriß von einem in Zeit und Raum überhaupt schwebenden Gegenstand. Diesen Umriß heißt Kant Schema, und behauptet, dieses erst vermittle den Begriff mit der Anschauung. Allein er hat hier, wie oft, eine allzugroße Schonung gegen etwas bewiesen, was an sich keine Realität hat. In der Spekulation mag man das Schema vom Begriffe trennen, in der Natur (unseres Erkennens) sind sie nie getrennt. Begriff ohne Versinnlichung durch die Einbildungskraft ist ein Wort ohne Sinn, ein Schall ohne Bedeutung. Jetzt erst, indem das Gemüth Gegenstand und Umriß, Reales und Formales einander entgegensetzen, eines auf das andere beziehen, vergleichen, zusammenhalten kann, entsteht zuerst Anschauung mit Bewußtseyn, und die feste, unerschütterliche Ueberzeugung in ihm, daß etwas außer ihm und unabhängig von ihm wirklich sey. Und so, sagt Kant, liegt nur im Zusammentreffen der Anschauung und des Begriffs der lichte Punkt einer objektiven Erkenntniß. Nichtsdestoweniger gibt es Leute, die ihm bis auf den heutigen Tag noch vorwerfen „eine himmelweite Trennung des Verstandes und der Sinnlichkeit“. Man ist überrascht, dieß von Philosophen zu hören, in deren Philosophie alles Trennung ist. Indeß die Sache läßt sich erklären. Es gibt ein Talent zu trennen, was nie getrennt, und in Gedanken abzusondern, was in der Natur überall verbunden ist. Dieß ist ein zum Philosophiren unentbehrliches, aber äußerst unglückseliges Talent, wofern es nicht mit

dem philosophischen, wieder zu vereinigen, was man getrennt hat, verbunden ist; denn nur diese beiden zusammengenommen machen den Philosophen. Das letztere nun ist manchem versagt, dem das erstere vergönnt ist. Wo also davon die Rede ist, der Spekulation halber etwas zu trennen, was in der Wirklichkeit nie getrennt ist, da verstehen jene Köpfe, was man will. Geht es aber ans Verbinden, ans Wiedervereinigen dessen, was man getrennt hat, so ist es mit ihrem Talent zu Ende, und — daher solche Urtheile.

Kant hat beinahe lauter solche unglückliche Beurtheiler gefunden. Er mußte die menschlichen Erkenntnisse und Begriffe in ihre Bestandtheile zerlegen, dieß war sein Zweck; seinen Nachfolgern überließ er das große überraschende Ganze unserer Natur, wie es aus jenen Theilen zusammengeht, wie es von jeher bestanden hat und immer bestehen wird, mit Einem Blick aufzufassen, dem Werk Seele und Leben einzuhauchen, und so der Nachwelt als das Herrlichste, was menschliche Kraft vollenden konnte, zu überliefern. Was das Erste und Höchste im menschlichen Geiste ist, ist die Vollendung der Welt [1], die vor ihm sich aufthut, und Gesetzen gehorcht, denen er überall begegnet, er mag in sich selbst (philosophirend) zurückkehren oder (beobachtend) die Natur erforschen. Kant behauptet, daß diese Gesetze ursprüngliche Formen des menschlichen Verstandes, oder, was dasselbe ist, ursprüngliche Handlungsweisen unseres Geistes seyen. Nur durch diese Handlungsweisen unseres Geistes ist und besteht die unendliche Welt, denn sie ist ja nichts anders, als unser schaffender Geist selbst in unendlichen Produktionen und Reproduktionen.

Nicht also Kants Schüler! — Ihnen ist die Welt und die ganze Wirklichkeit etwas, das unserm Geiste ursprünglich fremd, mit ihm keine Verwandtschaft hat, als die zufällige, daß sie auf ihn wirkt. Nichtsdestoweniger beherrschen sie eine solche Welt, die für sie doch nur zufällig ist, und die ebenso gut auch anders seyn könnte, mit Gesetzen, die — sie wissen nicht wie und woher? — in ihrem Verstande

[1] Der ganze Reichthum einer Welt. Erste Auflage.

eingegraben sind. Diese Begriffe und diese Gesetze des Verstandes tragen sie, als höchste Gesetzgeber der Natur, mit vollem Bewußtseyn daß die Welt aus Dingen an sich besteht, doch auf diese Dinge an sich über, wenden sie ganz frei und selbstbeliebig an, und diese Welt, die ewige und nothwendige Natur gehorcht ihrem spekulativen Gutdünken? — Und dieß soll Kant gelehrt haben? — Und wie soll man jenes System heißen, Idealismus ist es nicht; jeder consequente Idealist würde sich seiner schämen. Dogmatismus soll es auch nicht seyn, und ist es nicht. — Was ist es dann? — Es hat nie ein System existirt, das lächerlicher oder abenteuerlicher wäre. Die Natur war nie etwas von ihren Gesetzen Verschiedenes. Sie besteht nur in dieser ihrer unabänderlichen Handlungsweise, oder vielmehr sie ist selbst nichts, als diese Eine ewige Handlungsweise. Aber weil man sich — ich weiß nicht welches — spekulative Ding — von Natur denken kann, dem man eine von seinen Gesetzen unabhängige Existenz leiht, so betrachtet man diese Gesetze als solche, die ein Geist außer der Welt ihr eingepflanzt habe. Oder, nach dem neuesten System, als solche, die erst unser Verstand auf die Natur, als etwas davon ganz Verschiedenes, überträgt. Hume, der Skeptiker, hatte behauptet, was man jetzt Kant behaupten läßt. Aber Hume hat aufrichtig gestanden, alle unsere Naturwissenschaft sey dann Täuschung, alle Naturgesetze nichts als Gewohnheiten der Einbildungskraft. Dieß war consequentes Urtheil[1]. — Freilich behauptete Kant, die Gesetze der Natur seyen Handlungsweisen unseres Geistes, Bedingungen, unter welchen selbst unsere Anschauung erst möglich ist; aber, setzte er hinzu, die Natur ist nichts von diesen Gesetzen Verschiedenes, sie ist selbst nur eine fortgehende Handlung des unendlichen Geistes, in welcher er erst zum Selbstbewußtseyn kömmt, und durch welche er diesem Selbstbewußtseyn Ausdehnung, Fortdauer, Continuität und Nothwendigkeit gibt. Alle diese Mißverständnisse entstanden, wie nun klar und deutlich ist, daraus, daß man auch das neue System wieder als ein spekulatives System aus

[1] Erste Auflage: consequente Philosophie. — — Und Kant soll nichts anders gethan haben, als Humen nachsprechen, um ihn, der consequent war, inconsequent zu machen? (Zusatz der ersten Auflage.)

spekulativem Gesichtspunkt betrachtete. Der gesunde Verstand hat nie Vorstellung und Ding getrennt, noch viel weniger beide entgegengesetzt. Im Zusammentreffen der Anschauung und des Begriffs, des Gegenstands und der Vorstellung, lag von jeher des Menschen eigenes Bewußtseyn und damit die feste unüberwindliche Ueberzeugung von einer wirklichen Welt. Der Idealismus zuerst (den Kant auf immer aus den Köpfen der Menschen verbannen wollte) hatte das Objekt von der Anschauung, den Gegenstand von der Vorstellung getrennt. Der Idealist in diesem Sinn ist einsam und verlassen mitten in der Welt, von Gespenstern[1] überall umgeben. Für ihn gibt es nichts Unmittelbares, und die Anschauung selbst, in welcher Geist und Objekt zusammentreffen, ist ihm nichts als ein todter Gedanke. Eben deßwegen wird er sich nie von seinem trostlosen Systeme losreißen. Denn gelingt es auch, ihn je in den Gesichtspunkt zu rücken, wo uns das Wirkliche unmittelbar gegenwärtig ist, so tritt sogleich wieder sein dienstbares Vermögen ein, das die Wirklichkeit selbst vor seinen Augen in Schein verwandelt. Alles, was ist, ist ihm ein durch Schluß und Vernünftelei Gefundenes — nichts Ursprüngliches. Hat man einmal jene Trennung zwischen Begriff und Anschauung, Vorstellung und Wirklichkeit zugelassen, so sind unsere Vorstellungen Schein; denn daß sie Copieen von Dingen an sich seyen[2], kann man jetzt nicht mehr behaupten. Wenn aber unsre Vorstellung zugleich Vorstellung und Ding ist (wie das der gesunde Verstand nie anders angenommen hat, und bis auf diesen Tag nicht anders annimmt), so kehrt damit der Mensch von unendlichen Verirrungen einer mißgeleiteten Spekulation auf den geraden Weg einer gesunden, mit sich selbst einigen Natur zurück. Denn jetzt lernt er die Dinge nehmen, theoretisch, wie sie sind, praktisch, wie sie seyn

[1] von speculativen Gespenstern. Erste Auflage.

[2] Kant leugnete, daß die Vorstellungen Copieen der Dinge an sich seyen. Nun schrieb er aber doch den Vorstellungen Realität zu. Also — dieß war nothwendige Folge — konnte es überhaupt keine Dinge an sich, und für unsere Vorstellung kein Original außer ihr geben. Sonst ließ sich jenes und dieses nicht zusammenreimen.

sollen — ein Resultat, das, obgleich mancher vernünftelnden Spekulation und allen sophistischen Systemen zuwider, doch dem gesunden Verstande so bekannt dünkt, daß er sich billig wundert, wie ein solcher Aufwand von philosophischer Kunst nöthig war, um es endlich ans Tageslicht zu bringen [1].

II.

Schon einigemal habe ich die Frage gehört, wie es doch möglich sey, daß ein so ungereimtes System, als das der sogenannten kritischen Philosophen, in eines Menschen Kopf — nicht etwa nur kommen, sondern darin gar — Stand fassen konnte? Weil ich nun diese Frage im vorigen Abschnitt unbeantwortet ließ, so entschloß ich mich, einiges darüber jetzt nachzutragen. Denn ich bin der festen Ueberzeugung, daß von keinem der Vernunft nur nicht ganz beraubten Menschen je etwas in spekulativen Dingen behauptet worden, wovon sich nicht in der menschlichen Natur selbst irgend ein Grund auffinden ließe. Wäre es unmöglich den Ursprung spekulativer Täuschungen aufzudecken, so müßten wir völlig darauf Verzicht thun, je uns selbst oder andere vor solchen zu verwahren, wir wären in Rücksicht auf unsere Nachforschungen dem blindesten Zufall überlassen, und ein allgemeiner Zweifel an der menschlichen Vernunft ließe uns nicht einmal mit uns selbst, geschweige denn mit andern, je einig werden. — Bei Widerlegung einer ungereimten Meinung also ist es vorerst darum zu thun, diese Meinung so vernünftig, ihrem Ursprunge nach so begreiflich als möglich zu machen, gesetzt auch, daß den Individuen, die sie behaupten, zu viel Ehre dadurch widerführe.

Der Hauptsatz der Philosophie, von welcher hier die Rede ist, läßt

[1] In der ersten Auflage stand hier noch folgender Schlußsatz: Der Zweck der theoretischen Philosophie Kants war, die Realität unsers Wissens zu sichern. Wie er das gethan habe, hielt ich um so mehr der Mühe werth, so deutlich und unverständlich, wie möglich, zu sagen, je wenigere es giebt, die das könnten, oder, wenn sie könnten, wollten. Ich habe gesprochen, wie mir gut dünkte. Das nächstemal von Kants praktischer Philosophie.

sich mit wenigen Worten so ausdrücken: Die Form unserer Erkenntnisse kömmt aus uns selbst, die Materie derselben wird uns von außen gegeben.

Es ist schon vortheilhaft, daß nur überhaupt dieser Gegensatz aufgestellt wird. Denn obgleich in unserm Wissen selbst beides, Form und Materie, innigst vereinigt sind, so ist doch klar, daß die Philosophie diese Vereinigung hypothetisch aufhebt, um sie erklären zu können; und ebenso offenbar ist, daß alle philosophischen Systeme, von den ältesten Zeiten an, Form und Materie als die beiden Extreme unsers Wissens betrachtet haben.

Man fand bald, daß die Materie das letzte Substrat aller unserer Erklärungen sey. Man that also darauf Verzicht, dem Ursprung der Materie selbst nachzuforschen. Aber man bemerkte noch außerdem an den Dingen etwas, was man nicht mehr aus der Materie selbst erklären konnte, und welches zu erklären man sich doch gedrungen fühlte (daß z. B. Erscheinungen regelmäßig auf einander folgen, daß in einzelnen Dingen Zweckmäßigkeit sey, daß das ganze System der Außenwelt durch eine allgemeine Verknüpfung nach Mittel und Zweck zusammenhänge). Aber diese Bestimmungen hingen wieder so sehr mit den Dingen selbst zusammen, daß man weder die Dinge ohne diese Bestimmungen, noch diese Bestimmungen ohne die Dinge zu denken vermochte. Wollte man daher jene aus dem Verstande irgend eines höhern Wesens (z. B. des Weltbaumeisters) erst auf diese übergehen lassen, so begriff man doch nicht, wie zwischen beiden diese unzertrennliche Verknüpfung entstanden sey, die durch keine spekulativen Künste aufgelöst werden kann. Man ließ also die Dinge zugleich mit ihren Bestimmungen aus dem schöpferischen Vermögen einer Gottheit hervorgehen; allein man begreift wohl, wie ein Wesen von schöpferischem Vermögen äußere Dinge sich selbst, nicht aber wie es dieselben andern Wesen darzustellen vermag, oder mit andern Worten: wenn wir auch den Ursprung einer Welt außer uns begreifen, so begreifen wir doch nicht, wie die Vorstellung dieser Welt in uns gekommen sey.

Der letzte Versuch also mußte der seyn, zu erklären, nicht wie

äußere Dinge unabhängig von uns — (denn davon verstehen wir nichts, weil sie selbst das letzte Substrat aller Erklärungen äußerer Begebenheiten sind) — sondern wie eine Vorstellung von denselben in uns entstanden sey?

Vorerst muß die Frage bestimmt seyn. Offenbar ist, daß nicht nur die Möglichkeit einer Vorstellung äußerer Dinge in uns, sondern die Nothwendigkeit derselben erklärt werden muß. Ferner nicht nur, wie wir uns einer Vorstellung bewußt werden, sondern auch, warum wir eben deßwegen genöthigt sind, sie auf einen äußern Gegenstand zu beziehen. Denn wir halten selbst unsre Erkenntniß nur insofern für real, als sie mit dem Gegenstand übereinstimmt. (Die alte Definition der Wahrheit: sie ist die absolute Uebereinstimmung des Gegenstandes und des Erkennens, hätte längst darauf führen können, daß der Gegenstand selbst nichts anderes ist als unser nothwendiges Erkennen). Denn in der Spekulation vermögen wir zwar beide zu trennen, in unserm Wissen selbst aber ist ein absolutes Zusammentreffen beider, und in der Unfähigkeit selbst, den Gegenstand während der Vorstellung von der Vorstellung zu unterscheiden, liegt für den gemeinen Verstand der Grund des Glaubens an eine Außenwelt.

Das Problem also ist dieses: die absolute Uebereinstimmung des Gegenstandes und der Vorstellung, des Seyns und Erkennens zu erklären. Nun ist aber offenbar, daß, sobald wir den Gegenstand, als ein Ding außer uns, der Vorstellung entgegensetzen (und wir thun es, indem wir jene Frage aufwerfen), zwischen beiden gar keine unmittelbare Zusammenstimmung möglich ist. Daher die Versuche, Gegenstand und Vorstellung — durch Begriffe zu vermitteln, jenen als Ursache, diese als Wirkung zu betrachten. Allein mit allen diesen Versuchen erreichen wir nie, was wir eigentlich wollten, Identität des Gegenstandes und der Vorstellung; denn das ists, was wir voraussetzen müssen, und was der gemeine Verstand in allen seinen Urtheilen von jeher vorausgesetzt hat.

Es fragt sich also: ob eine solche Identität des Gegenstandes und der Vorstellung überhaupt möglich sey? Man findet sehr leicht, daß

sie nur in Einem Falle möglich wäre, wenn es etwa ein Wesen gäbe, das sich selbst anschaute, also zugleich das Vorstellende und das Vorgestellte, das Anschauende und das Angeschaute wäre. Das einzige Beispiel einer absoluten Identität der Vorstellung und des Gegenstandes finden wir also in uns selbst. Was sich allein unmittelbar, und dadurch erst alles andere, erkennt und versteht, ist das Ich in uns. Bei allem andern Objekt bin ich genöthigt zu fragen, wodurch das Seyn desselben mit meiner Vorstellung vermittelt werde? Ich aber bin ursprünglich nicht etwa für ein erkennendes Subjekt außer mir, wie die Materie, sondern für mich selbst da, in mir ist die absolute Identität des Subjekts und des Objekts, des Erkennens und des Seyns. Da ich mich nicht anders kenne als durch mich selbst, so ist es widersinnig, vom Ich noch ein anderes Prädikat als das des Selbstbewußtseyns zu verlangen. Eben darin besteht das Wesen eines Geistes, daß er für sich kein anderes Prädikat hat als sich selbst.

Nur in der Selbstanschauung eines Geistes also ist Identität von Vorstellung und Gegenstand. Also müßte sich, um jene absolute Uebereinstimmung von Vorstellung und Gegenstand, worauf die Realität unseres ganzen Wissens beruht, darthun zu können, erweisen lassen, daß der Geist, indem er überhaupt Objekte anschaut, nur sich selbst anschaut. Läßt sich dieß erweisen, so ist die Realität unseres Wissens gesichert.

Es fragt sich, wie man das könne?

Vorerst ist nothwendig, daß man sich jenes Standpunktes bemächtige, auf welchem Subjekt und Objekt in uns, Angeschautes und Anschauendes, identisch sind. Dieß kann nicht geschehen als vermöge einer freien Handlung.

Ferner: Geist heiße ich, was nur sein eignes Objekt ist[1]. Der

[1] Mancher ehrliche Mann, der gegen das Bisherige sonst nichts aufzubringen weiß, wird wenigstens das Wort Geist aufgreifen; die Kantianer (wenn sie diese Kritik ihrer Philosophie beurtheilen) werden den Stab über sie brechen, oder sie über Dinge in die Lehre nehmen, welche tief unter ihr liegen, z. B. daß sie dogmatisch verfahre, von dem Geist als Ding an sich spreche u. s. w. Deßwegen

Geist soll Objekt seyn für sich selbst, der doch insofern nicht ursprünglich Objekt ist, sondern absolutes Subjekt, für welches alles (auch er selbst) Objekt ist. So muß es auch seyn. Was Objekt ist, ist etwas Todtes, Ruhendes, das keiner Handlung selbstfähig, nur Gegenstand des Handelns ist. Der Geist aber kann nur in seinem Handeln aufgefaßt werden (wer dieß nicht vermag, von dem sagt man eben deßwegen, daß er ohne Geist philosophire); er ist also nur im Werden, oder vielmehr er ist selbst nichts anders als ein ewiges Werden. (Daraus begreift man zum voraus das Fortschreitende, Progressive unseres Wissens, von der todten Materie an bis zur Idee einer lebendigen Natur). Der Geist also soll für sich selbst Objekt — nicht seyn, sondern — werden. — Eben deßhalb beginnt alle Philosophie mit That und Handlung, und eben deßwegen ist der Geist nichts, das ursprünglich (an sich) Objekt wäre. Er wird Objekt nur durch sich selbst, durch sein eignes Handeln.

Was nun Objekt ist (ursprünglich), ist als solches nothwendig auch ein Endliches. Weil also der Geist nicht ursprünglich Objekt ist, kann er nicht ursprünglich seiner Natur nach endlich seyn. — Also unendlich? Aber er ist nur insofern Geist, als er für sich selbst Objekt, d. h. insofern er endlich wird. Also ist er weder unendlich ohne endlich zu werden, noch kann er endlich werden (für sich selbst) ohne unendlich zu seyn. Er ist also keines von beiden, weder unendlich noch endlich, allein, sondern in ihm ist die ursprünglichste Vereinigung von Unendlichkeit und Endlichkeit (eine neue Bestimmung des geistigen Charakters).

Vom Unendlichen zum Endlichen — kein Uebergang! Dieß war ein Satz der ältesten Philosophie. Frühere Philosophen suchten sich diesen Uebergang wenigstens durch Bilder zu verbergen, daher die Emanationslehre, eine Ueberlieferung aus der alterältesten Welt. Daher die Unvermeidlichkeit des Spinozismus nach den bisherigen Principien.

habe ich mehrmals wiederholt, Geist heiße mir, was für sich selbst, nicht für ein fremdes Wesen, also ursprünglich überhaupt kein Objekt, geschweige ein Objekt an sich ist.

Erst in spätern Zeitaltern versuchten geistlose Systeme, Mittelglieder zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit zu finden. Es kann aber zwischen beiden kein Vor und kein Nach geben; dieß findet nur zwischen endlichen Dingen statt. Das Daseyn endlicher Dinge (also auch endlicher Vorstellungen) läßt sich nach Begriffen von Ursache und Wirkung gar nicht erklären. Mit der Einsicht in diesen Satz beginnt erst alle Philosophie; denn ohne sie haben wir nicht einmal ein Bedürfniß zu philosophiren — ohne sie ist alles unser Wissen bloße Empirie, Fortschreiten von Ursache zu Wirkung. Endlichkeit und Unendlichkeit aber ist nur im Seyn einer geistigen Natur ursprünglich vereinigt. In dieser absoluten Gleichzeitigkeit des Unendlichen und des Endlichen liegt das Wesen einer individuellen Natur (der Ichheit). Daß es so seyn müsse, folgt aus der Möglichkeit des Selbstbewußtseyns, durch welches allein der Geist ist, was er ist. — Es ist aber auch ein apagogischer Beweis davon möglich. Denn entweder sind wir ursprünglich unendlich, so begreifen wir nicht, wie in uns endliche Vorstellungen und eine Aufeinanderfolge endlicher Vorstellungen entstanden ist; sind wir ursprünglich endlich, so ist unerklärbar, wie eine Idee von Unendlichkeit, zugleich mit der Fähigkeit vom Endlichen zu abstrahiren, in uns gekommen ist.

Ferner: Der Geist ist alles nur durch sich selbst, durch sein eignes Handeln. Also müßte es ihm ursprünglich entgegengesetzte Handlungen, oder, wenn wir die bloße Form davon auffassen, entgegengesetzte Handlungsweisen geben, deren eine ursprünglich unendlich, die andere ursprünglich endlich wäre. Aber beide müßten sich nur in ihrer wechselseitigen Beziehung aufeinander unterscheiden lassen.

So ist es auch. Jene beiden Thätigkeiten sind in mir ursprünglich vereinigt; dieses aber weiß ich nur dadurch, daß ich beide in Einer Handlung zusammenfasse. Diese Handlung heißt Anschauung, deren Natur ich im vorigen Abschnitte erklärt zu haben glaube. Mit der Anschauung selbst ist das Bewußtseyn noch nicht da, aber ohne sie ist auch kein Bewußtseyn möglich. Erst im Bewußtseyn kann ich jene beiden Thätigkeiten unterscheiden: die eine ist positiver, die andere negativer Art, die eine erfüllt, die andere begrenzt eine Sphäre. Jene

wird vorgestellt als Thätigkeit nach außen, diese als Thätigkeit nach innen. Alles, was ist (im eigentlichen Sinne des Worts ist), ist nur durch die Richtung auf sich selbst (dieß drückt sich im todten Objekt, das nicht ist, sondern nur da ist, durch die Anziehungskraft, und im Weltsystem durch die centripetale Tendenz der Weltkörper aus). Der Geist ist also nur durch seine Richtung auf sich selbst, für sich da, dadurch, daß er sich selbst in seiner Thätigkeit beschränkt, oder vielmehr, der Geist ist selbst nichts anders als diese Thätigkeit und diese Beschränkung, beide als gleichzeitig gedacht.

Indem der Geist sich selbst beschränkt, ist er zugleich thätig und leidend, und weil ohne jene Handlung auch kein Bewußtseyn unserer Natur wäre, so muß jene absolute Vereinigung von Thätigkeit und Leiden Charakter der individuellen Natur seyn.

Leiden ist nichts anders als negative Thätigkeit. Ein absolutpassives Wesen ist schlechterdings Nichts (ein nihil privativum). — Unvermerkt sind wir durch unsere Untersuchungen auf das schwerste Problem der Philosophie geführt worden. In uns ist keine Vorstellung möglich ohne Leiden, aber ebensowenig ohne Thätigkeit. Dieß haben alle Philosophen eingesehen. Es zeigt sich nun, daß unser Seyn und Wesen auf dieser ursprünglichen Vereinigung von Thätigkeit und Leiden beruht, daß es daher zu unserm Seyn und Wesen gehört, überhaupt vorzustellen, und, wie sich künftig zeigen wird, auch dieses bestimmte System der Dinge vorzustellen. Und weil alles Endliche nur durch entgegengesetzte Thätigkeiten begreiflich ist, diese aber ursprünglich nur in einem Geiste vereinigt sind, so folgt von selbst, daß alles äußere Daseyn erst aus der geistigen Natur entspringt und hervorgeht.

Die Anschauung faßt thätig zusammen Thätigkeit und Leiden. Dieß setze ich aus dem vorigen Abschnitte als bekannt voraus. Der Gegenstand der Anschauung ist also nichts anders als der Geist selbst in seiner Thätigkeit und seinem Leiden. Der Geist aber, indem er sich selbst anschaut, kann sich nicht zugleich von sich selbst unterscheiden. Daher in der Anschauung die absolute Identität des Gegenstandes und der

Vorstellung (daher, wie sich bald zeigen wird, der Glaube, daß in der Anschauung allein Realität sey; denn jetzt noch unterscheidet der Geist nicht, was real und was nicht real ist).

Wir wissen aber, daß wir Gegenstand und Vorstellung unterscheiden können, denn von dieser Unterscheidung gingen wir aus. (Ohne sie kein Bedürfniß zu philosophiren). Um also Gegenstand und Vorstellung zu unterscheiden, müssen wir aus der Anschauung heraustreten.

Dieß können wir nicht anders, als inwiefern wir vom Produkt unsrer Anschauung abstrahiren. (Dieß Vermögen zu abstrahiren ist bloß dadurch begreiflich, daß wir ursprünglich frei, d. h. vom Objekt unabhängig sind. Ferner, da dieß Vermögen nur im Gegensatz gegen das Objekt, d. h. praktisch, geübt werden kann, so ist klar, daß in Ansehung der Intensität der Vorstellungen zwischen verschiedenen Subjekten ein Unterschied möglich — auch daß theoretische und praktische Philosophie ursprünglich gar nicht getrennt sind; denn wir können gar nicht abstrahiren, ohne frei zu handeln, und wir können nicht frei handeln, ohne zu abstrahiren. Dieß wird bald noch deutlicher werden). Nämlich: wir können vom Produkt der Anschauung nicht abstrahiren, ohne frei zu handeln, d. h. ohne die ursprüngliche Handlungsweise (des Geistes) in der Anschauung frei zu wiederholen; und umgekehrt, wir können diese Handlungsweise nicht frei wiederholen, ohne zugleich von ihrem Produkt zu abstrahiren. Wir können also vom Produkt der Handlung nicht abstrahiren, ohne es dem freien Handeln entgegenzusetzen (d. h. ohne ihm Unabhängigkeit von unserem Handeln, Selbstdaseyn zu geben); und umgekehrt, wir können das Produkt der Handlung unserm Handeln nicht entgegensetzen, ohne zugleich frei zu handeln (d. h. ohne von demselben zu abstrahiren). Jetzt erst durch unser Abstrahiren wird das Produkt unsers Handelns Objekt.

Erst durch mein freies Handeln, insofern ihm ein Objekt entgegengesetzt ist, entsteht in mir Bewußtseyn. Das Objekt ist jetzt da, sein Ursprung liegt für mich in der Vergangenheit, jenseits meines jetzigen Bewußtseyns, es ist da, ohne mein Zuthun. (Daher die Unmöglichkeit, vom Standpunkt des Bewußtseyns aus den Ursprung des

Objekts zu erklären). Ich kann in der Abstraktion nicht frei handeln, ohne das Objekt mir entgegenzusetzen, d. h. ohne mich von ihm abhängig zu fühlen. Das Objekt aber war ursprünglich nur in der Anschauung, von der Anschauung gar nicht verschieden. Ich kann also nicht frei abstrahiren, ohne mich in Ansehung der Anschauung gezwungen zu fühlen, und umgekehrt, ich kann mich in Ansehung der Anschauung nicht gezwungen fühlen, ohne zugleich frei zu abstrahiren.

Ich werde mir aber der Anschauung nicht bewußt, als indem ich von ihr abstrahire. Also kann ich mir der Anschauung nicht bewußt werden, ohne mich in Ansehung derselben gezwungen zu fühlen. Umgekehrt, ich kann mich in Ansehung des Objekts (der Anschauung) nicht gezwungen fühlen, ohne von ihm zu abstrahiren, d. h. ohne mich zugleich frei zu fühlen. Also werde ich mir auch meiner Freiheit bewußt, nur insofern ich mich in Ansehung des Objekts gezwungen fühle. — Kein Bewußtseyn des Objekts ohne Bewußtseyn der Freiheit, kein Bewußtseyn der Freiheit ohne Bewußtseyn des Objekts.

Indem ich die ursprüngliche Handlungsweise des Geistes in der Anschauung frei wiederhole, d. h. indem ich abstrahire, entsteht Begriff. Ich kann aber nicht abstrahiren, ohne zugleich mit Bewußtseyn anzuschauen, und umgekehrt; also sind wir uns des Begriffs nur im Gegensatz gegen die Anschauung, der Anschauung nur im Gegensatz gegen den Begriff bewußt.

Eben deßwegen aber, weil wir uns der freien Handlungsweise in der Anschauung nur bewußt werden im Gegensatz gegen das Produkt derselben (das Objekt), erscheint sie uns als etwas vom Gegenstand Abstrahirtes (Standpunkt des Empirismus), unerachtet der Gegenstand selbst nichts anderes ist als ein Produkt dieser Handlungsweise. Weil wir aber doch diese Handlungsweise frei wiederholen (weil wir z. B. Gestalten im Raume frei verzeichnen, weil die Einbildungskraft einen allgemeinen Umriß des Gegenstandes frei entwerfen kann), so erscheint uns diese Handlungsweise als etwas, das nur aus unserem Geiste hervorgeht, und das wir auf Dinge außer uns erst übertragen. (Standpunkt der formalen Philosophie).

Beide aber (Empiristen und Formalisten) werden sich des Objekts nur bewußt im Gegensatz gegen die freie Handlungsweise ihres Geistes; beide also stimmen auch darin überein, das Objekt sey etwas von dieser Handlungsweise Unabhängiges, unerachtet das Objekt selbst nichts ist als diese bestimmte Handlungsweise.

Kürzer ausgedrückt: Weil wir uns des Begriffs nur im Gegensatz gegen die Anschauung, der Anschauung nur im Gegensatz gegen den Begriff bewußt werden, so erscheint uns der Begriff als abhängig von der Anschauung, die Anschauung als unabhängig vom Begriff, unerachtet beide ursprünglich (vor dem Bewußtseyn) eins und dasselbe sind.

Eine Handlung, in Ansehung welcher wir uns frei fühlen, heißen wir ideal, eine solche, in Ansehung welcher wir uns gezwungen fühlen, real. Der Begriff erscheint uns daher als ideal, die Anschauung als real; aber beides nur in wechselseitiger Beziehung aufeinander; denn wir sind uns weder des Begriffs ohne die Anschauung, noch der Anschauung ohne den Begriff bewußt.

Wer daher auf dem Standpunkt des bloßen Bewußtseyns steht, muß nothwendig behaupten: unser Wissen sey zum Theil ideal, zum Theil real; daraus wird ein abenteuerliches System entstehen, das nie erklären kann, wie denn das Ideale real, oder das Reale ideal geworden sey. — Wer sich auf einen höhern Standpunkt erhebt, findet, daß ursprünglich zwischen Idealität und Realität kein Unterschied ist, daß also unser Wissen nicht zum Theil, sondern ganz und durchaus ideal und real zugleich sey.

Ursprünglich ist die Handlungsweise des Geistes und das Produkt dieser Handlungsweise eins und dasselbe. Wir können uns aber weder der Handlungsweise noch des Produkts derselben bewußt werden, ohne jener dieses, diesem jene entgegenzusetzen. Die Handlungsweise, abstrahirt von ihrem Produkt, ist rein formal, das Produkt, abstrahirt von der Handlungsweise, durch die es entstanden ist, rein material.

Wer also nur vom Bewußtseyn (als einer Thatsache) ausgeht, wird ein ungereimtes System aufstellen, kraft dessen unser Wissen einestheils

aus gehaltlosen Formen, andrerseits aus formenlosen Dingen wunderbarer Weise zusammengesetzt wird. — Kurz, ein solches System wird auf den Satz kommen, den wir oben (S. 363) als den Hauptsatz der neuesten Philosophie aufgestellt haben:

„Die Form unserer Erkenntnisse kommt aus uns selbst, die Materie wird uns von außen gegeben".

Wir, die wir wissen, daß ursprünglich Form und Materie eins sind, daß wir beide unterscheiden können, erst nachdem beide durch eine und dieselbe identische und untheilbare Handlung da sind, kennen nur die einzige Alternative: entweder muß uns beides, Materie und Form, von außen gegeben, oder beides, Materie und Form, muß erst aus uns werden und entspringen.

Nehmen wir das Erstere an, so ist Materie etwas, das an sich und ursprünglich wirklich ist. Aber Materie ist Materie, nur insofern sie Objekt (einer Anschauung oder einer Handlung) ist. Wäre sie etwas an sich selbst, so müßte sie auch etwas für sich selbst seyn; dieß ist sie aber nicht, denn sie ist überhaupt nur, inwiefern von einem Wesen außer ihr angeschaut wird.

Gesetzt aber, sie wäre etwas an sich, obgleich es widersinnig ist, dieß nur zu sagen, geschweige dann zu denken, so könnten wir nicht einmal wissen, was sie an sich ist. Wir müßten, um das zu wissen, die Materie selbst seyn. Dann aber, wenn wir um dieses Seyn nothwendig mit wüßten, wären wir Wir, — nicht Materie. Solange wir also Materie voraussetzen, d. h. annehmen: sie sey etwas, das unsrer Erkenntniß vorangeht, verstehen wir nicht einmal, was wir reden. Anstatt also ferner unter unverständlichen Begriffen blind herum zu greifen, ist es besser, zu fragen, was wir denn allein ursprünglich verstehen, und verstehen können? Ursprünglich aber verstehen wir nur uns selbst, und weil es nur zwei consequente Systeme gibt, eines, das die Materie zum Princip des Geistes, und das andere, welches den Geist zum Princip der Materie macht, so bleibt für uns, die wir uns selbst verstehen wollen, nichts anderes übrig als die Behauptung, daß nicht der Geist aus der Materie, sondern die Materie aus dem

Geist geboren werde; — ein Satz, von welchem der Uebergang zur praktischen Philosophie, zu welcher wir jetzt fortgehen, sehr leicht gemacht werden kann[1].

[1] Hier folgte in der ursprünglichen Redaktion noch Folgendes:

Nachrede an die formalen Philosophen.

Facturusne operae pretium sim? So muß man freilich sich selbst fragen, meine Herren, wenn man Ihnen über Ihre Philosophie die Augen öffnen will. Indeß man läßt mit sich traktiren. Hören Sie also nur Einen Vorschlag an. — Wenn Sie anders Verleugnung genug gehabt haben, den voranstehenden Aufsatz zu lesen, so sehen Sie, daß Ihre Philosophie uns ganz begreiflich ist, daß wir ihren Ursprung jedermann verständlich darthun können; Sie müssen ferner einräumen, daß, wer den andern widerlegen will, ihm den Ursprung seines Irrthums aufdecken muß. Den guten Willen uns zu widerlegen haben Sie nun bisher gezeigt, aber leider heißt es bei Ihnen, das Fleisch (der Haß gegen die bessere Philosophie) ist willig, aber der Geist (die Fähigkeit ihr zu schaden) ist schwach. Indeß Eines können Sie doch thun. Versuchen Sie einmal, diese verhaßte Philosophie ihrem Ursprung nach begreiflich zu machen; suchen Sie die Quellen Ihrer Irrthümer auf, und beweisen Sie dadurch, daß Sie auf einem höheren Standpunkte als Wir stehen. Bisher haben Sie über diese Philosophie nur gestaunt, sie war Ihnen unbegreiflich, ein Ding aus einer andern Welt, ein Gespenst, für das Sie in allen Ihren Compendien keinen Namen fanden. Fassen Sie Muth und gehen dem Ding näher zu Leibe. Zeigen Sie, welcher schrecklichen Verirrung es sein Daseyn verdankt. Wir werden von nun an gerne bei Ihnen in die Schule gehen, und die Lectionen, die Sie bisher nur den leeren Bänken gegeben haben, werden offene Ohren finden. Nehmen Sie auch diesen Vorschlag nicht an, so hat man das Recht, Sie öffentlich und vor aller Welt verloren zu geben.*

* Die Herren Herausgeber erinnern in einer Anmerkung zu dieser Uebersicht im 1. Heft (zur Einleitung) „daß, wenn der Verfasser Philosophische Schriftsteller der Unlauterkeit beschuldigte, sie in diese Beschuldigung nicht mit einstimmen würden.“ Allein ich habe mich wohl gehütet, von einer Unlauterkeit Philosophischer Schriftsteller zu sprechen; S. 52 (347) ist nur von der Unlauterkeit mancher Untersuchungen die Rede. Der Unterschied ist groß. Eine Untersuchung kann sehr unlauter seyn (kann sichtbar unter dem Einfluß des persönlichen Hasses, des Egoismus und des Eigennutzes gestanden haben), ohne daß der Schriftsteller sich dessen bewußt ist. Ich weiß, daß dieß nicht so seyn sollte, und daß er in gewisser Rücksicht minder verächtlich ist, wenn er mit Entschluß und mit Bewußtseyn ungerecht ist. Die Beschuldigung, daß manche Untersuchungen, Beurtheilungen u. s. w. unlauter sind, ist mir nicht eigenthümlich; dasselbe besagen mehrere Aeußerungen desselben Hefts (z. B. über das Schicksal der Wissenschaftslehre). — Manche Schriftsteller bekennen das selbst, indem sie explicite oder implicite sagen, sie wollen nicht hören, wollen nicht verstehen, obgleich man wohl weiß, daß dieses Nichtwollen (wie beim Fuchs in der Fabel) nur die Folge des Nichtkönnens ist.

III.

Vorerinnerung.

Ich halte es wegen einiger Aeußerungen, die ich über die ersten Abschnitte dieser Abhandlung gehört habe, für nöthig zu erinnern, daß ich nie im Sinn hatte, wieder abzuschreiben, was Kant geschrieben hatte, noch zu wissen, was eigentlich Kant mit seiner Philosophie gewollt habe, sondern nur, was er meiner Einsicht nach wollen mußte, wenn seine Philosophie in sich selbst zusammenhängen sollte.

Ich gehe jetzt zur praktischen Philosophie über. Der gegenwärtige Abschnitt soll nur den Uebergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie machen. Ich setze dabei Leser voraus, die mit Kant[1] die Erwartung theilen, „es dereinst bis zur Einsicht des ganzen reinen Vernunftvermögens bringen und alles (theoretische und praktische Philosophie) aus Einem Princip ableiten zu können, welches das unvermeidliche Bedürfniß der menschlichen Vernunft ist, die nur in einer vollständigen systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet".

Zusammenhang der theoretischen und praktischen Philosophie. — Uebergang von der Natur zur Freiheit.

Die theoretische Philosophie, sagt man, soll die Realität des menschlichen Wissens erweisen. Alle Realität unsrer Erkenntniß aber beruht vorerst darauf, daß es in ihr wenigstens etwas gebe, das nicht durch Begriffe oder Schlüsse vermittelst der Seele unmittelbar gegenwärtig sey. Denn was wir durch Begriffe denken oder durch Schlüsse hervorbringen, dessen sind wir uns auch als eines Produkts unsers Denkens und Schließens bewußt. Alles Denken und Schließen aber setzt bereits eine Wirklichkeit voraus, die wir nicht erdacht noch erschlossen haben. Im Anerkennen dieser Wirklichkeit sind wir uns keiner Freiheit bewußt; wir sind genöthigt sie anzuerkennen, so gewiß, als wir uns selbst anerkennen.

[1] Kritik der pr. V. S. 162.

Man kann uns diese Wirklichkeit nicht entreißen, ohne uns uns selbst zu entreißen.

Nun fragt es sich: wie es möglich sey, daß irgend etwas Aeußeres und von der Seele ganz Verschiedenes doch mit unserem Innern so unmittelbar zusammenhängen, so mit unserem Ich gleichsam verwachsen seyn könne, daß man beide nicht trennen kann, ohne zugleich ihre gemeinschaftliche Wurzel — das Bewußtseyn unsrer selbst — auszureißen? Es gehört nichts dazu, als daß man diese Frage bestimmt denke und von der Strenge ihrer Forderung nichts nachlasse, um die Antwort auf sie zu finden.

Denn alle mißlungenen Versuche sie zu beantworten haben den gemeinschaftlichen Fehler, daß sie das, was allen Begriffen vorangeht, durch Begriffe zu erklären versuchen; alle verrathen dieselbe Unfähigkeit des Geistes, sich vom discursiven Denken loszureißen, und zum Unmittelbaren, das in ihm ist, zu erheben.

Ich glaube nicht, daß leicht jemand leugnen werde, alle Zuverlässigkeit unseres Wissens beruhe auf der Unmittelbarkeit der Anschauung. Die geistreichsten Philosophen sprechen von der Erkenntniß äußerer Dinge, als von einer Offenbarung, die uns geschieht; nicht als ob sie dadurch etwas zu erklären vermeinten, sondern um anzudeuten, daß es überhaupt unmöglich sey, den Zusammenhang zwischen Gegenstand und Vorstellung durch verständliche Begriffe zu vermitteln; dieselben nennen unsere Ueberzeugung von äußern Dingen einen Glauben, entweder, weil die Seele mit dem, was sie glaubt, am unmittelbarsten umgeht, oder, um mit Einem Worte zu sagen, daß jene Ueberzeugung eine wahrhaft blinde Gewißheit sey, die nicht auf Schlüssen (von der Ursache auf die Wirkung) oder überhaupt auf Beweisen beruhe. Man sieht auch nicht ein, wie irgend eine Annahme, die erst durch Schlüsse erzeugt wird, so in die Seele übergehen, so zum herrschenden Princip des Thuns und des Lebens werden könne, als der Glaube an eine Außenwelt ist.

Auf die Frage: woher das Unmittelbare, ebendeßwegen Unüberwindlichfeste in unsrer Erkenntniß komme, sind nur zwei Hauptantworten möglich.

Entweder sagt man: Unsere Anschauung ist lediglich passiv, und von dieser Passivität der Anschauung eigentlich stammt die Nothwendigkeit, mit der wir uns äußere Dinge so und nicht anders vorstellen. Die Vorstellung ist nichts anderes als das Produkt einer äußeren Einwirkung, oder besser, das Resultat der Beziehungen, welche zwischen uns und dem Gegenstande stattfinden.

Es ist hier nicht der Ort, alles anzuführen, was gegen diese Meinung gesagt werden kann und bereits gesagt ist. Also nur so viel:

Erstens, die ganze Hypothese (denn mehr ist es nicht) würde schon deßwegen nichts erklären, weil sie höchstens einen Eindruck auf unsere Receptivität begreiflich macht, nicht aber, daß wir einen wirklichen Gegenstand anschauen. Leugnen aber wird niemand, daß wir den äußeren Gegenstand nicht bloß empfinden, sondern daß wir eine Anschauung von ihm haben. Nach dieser Hypothese würde es ewig nur beim Eindruck bleiben; denn, wenn man sagt, der Eindruck werde erst auf den äußeren Gegenstand (als seine Ursache) bezogen, und dadurch entstehe die Vorstellung des letztern, so bedenkt man nicht, daß wir uns im Zustande der Anschauung keiner solchen Handlung, keines solchen Herausgehens aus uns selbst, keines solchen Entgegensetzens und Beziehens bewußt sind, auch, daß die Gewißheit von der Gegenwart eines Gegenstandes (der doch etwas vom Eindruck Verschiedenes seyn muß) nicht auf einem so unsichern Schlusse beruhen kann. Auf jeden Fall also müßte wenigstens die Anschauung als eine, obgleich durch den Eindruck veranlaßte, doch freie Handlung gedacht werden.

Nun ist aber zweitens gewiß, daß die Ursache niemals zugleich ist mit ihrer Wirkung. Zwischen beiden verfließt eine Zeit. Es muß also, wenn jene Annahme richtig ist, eine Zeit geben, in welcher das Ding an sich auf uns wirkt, und eine andere, in der wir uns dieser Wirkung bewußt werden. Die erste liegt völlig außer uns, die zweite ist in uns. Also müßten wir zwei von einander ganz verschiedene, neben und außer einander gleichsam verfließende Zeitreihen annehmen; was ungereimt ist.

Drittens ist gewiß, daß die Wirkung nicht identisch ist mit ihrer

Ursache. Nun kann man aber leicht an das Bewußtseyn eines jeden appelliren, ob nicht im Zustande der Anschauung eine absolute Identität des Gegenstandes und der Vorstellung sey, ob er nicht sich so verhalte, als ob der Gegenstand selbst in der Anschauung gegenwärtig sey, und ob er sich nicht der Unterscheidung beider nur als einer freien Handlung bewußt sey. — Jener Glaube an ursprüngliche Identität des Gegenstandes und der Vorstellung ist die Wurzel unseres theoretischen und praktischen Verstandes. Umgekehrt läßt es sich historisch erweisen, daß die erste Quelle alles Skepticismus die Meinung war, es gäbe einen ursprünglichen Gegenstand außer uns, dessen Wirkung die Vorstellung sey. Denn die Seele mag sich gegen den Gegenstand völlig leidend oder zum Theil thätig verhalten, so ist gewiß, daß der Eindruck vom Gegenstand verschieden und durch die Receptivität der Seele schon modificirt seyn muß. Also muß der Gegenstand, der auf uns wirkt, von dem, den wir anschauen, völlig verschieden seyn. Der gesunde Verstand aber bleibt dem allem zum Trotz unverrückt bei seinem Glauben, der vorgestellte Gegenstand sey zugleich auch der Gegenstand an sich, und der Schulphilosoph selbst vergißt, sobald er ins wirkliche Leben tritt, den ganzen Unterschied zwischen Erscheinungen und Dingen an sich[1].

Zwischen der Ursache und ihrer Wirkung endlich findet nicht nur Continuität der Zeit, sondern auch Continuität dem Raume nach statt. Beides aber kann zwischen dem Gegenstande und der Vorstellung nicht gedacht werden. Denn, was ist wohl das gemeinschaftliche Medium, in welchem, so wie Körper und Körper im Raume, der Geist und das Objekt zusammentreffen? Jede Erklärung, die man hievon gibt, ist ihrem Ursprung nach transscendent, d. h. sie springt aus einer Welt in die

[1] Der transscendentale Idealismus, sagt Kant, ist empirischer Realismus, d. h. er behauptet, der vorgestellte Gegenstand sey zugleich auch der wirkliche. Dagegen ist umgekehrt der transscendentale Realismus empirischer Realismus, d. h. er muß behaupten, der wirkliche Gegenstand sey ein ganz anderer, als der, welchen wir vorstellen. — Der gemeine Verstand aber ist ganz für den empirischen Realismus und braucht gegen den empirischen Idealismus beinahe keine andern als die leichtesten Waffen des Witzes und der Satire, die gegen den steifen Dogmatiker allerdings die vernünftigsten sind.

andere, um ein Phänomen zu erklären, das doch nur in einer derselben möglich ist. Es sey denn, daß man den Unterschied zwischen Geist und Materie aufhebe. Wollen wir unsere Zuflucht etwa zu den simulacris der Alten, oder zu den formis intentionalibus der Aristoteliker nehmen, die durch unsere Sinne, als durch offene Fenster, in die Seele einziehen? Oder ist die Seele, wie ein cylindrischer Hohlspiegel, der unförmliche Bilder als regelmäßige Figuren zurückstrahlt? Für wen aber? Nur für ein Auge außer ihm. — Lieber also geständen wir, vom Ursprung der Vorstellung nicht das geringste zu wissen, als daß wir bei einer Hypothese beharrten, welche auf die ungereimtesten Analogieen führt. Ich fürchte, meine Leser schon jetzt ermüdet zu haben, und gehe daher zur völlig entgegengesetzten Theorie fort. Es ist, kurz gesagt, diese:

In unsrer Erkenntniß ist nichts Unmittelbares (eben deßwegen nichts Gewisses), wofern nicht die Vorstellung zugleich Original und Copie, und unser Wissen ursprünglich und durch ein Ideal und Real zugleich ist. Der Gegenstand ist nichts anderes als unsere selbsteigne Synthesis, und der Geist schaut in ihm nichts an als sein eignes Produkt. Die Anschauung ist völlig thätig, eben deßwegen produktiv und unmittelbar.

Die Frage ist: wie sich eine solche unmittelbare und absolut thätige Anschauung denken lasse. Es ist leicht, Folgendes zu finden:

Was Materie, d. h. Objekt der äußeren Anschauung ist, mögen wir ins Unendliche fort analysiren, mechanisch oder chemisch theilen, wir kommen nie weiter als bis zu Oberflächen von Körpern. Was an der Materie allein unzerstörbar ist, ist die ihr inwohnende Kraft, welche sich dem Gefühl durch Undurchdringlichkeit ankündigt. Aber diese Kraft ist eine solche, die bloß nach außen geht, nur dem äußern Anstoße entgegenwirkt — also keine in sich selbst zurückgehende Kraft. Nur eine in sich selbst zurückgehende Kraft schafft sich selbst ein Inneres. Daher der Materie kein Inneres zukommt. Das vorstellende Wesen aber schaut eine innere Welt an. Dieß ist nicht möglich als durch eine Thätigkeit, die sich selbst ihre Sphäre gibt, oder, mit andern Worten, in sich selbst zurückgeht. Keine Thätigkeit aber geht in sich selbst

zurück, die nicht eben deßwegen und zugleich auch nach außen ginge. Es gibt keine Sphäre ohne Begrenzung, aber ebensowenig Begrenzung ohne Raum, der begrenzt wird.

Jene Eigenschaft der Seele also, wodurch sie (einer Selbstanschauung, d. h.) einer unmittelbaren Erkenntniß fähig wird, ist die Duplicität ihrer Tendenz nach innen und außen.

Indem diese beiden Tendenzen in ihr gleichsam sich durchdringen, entsteht ein Produkt, gleichsam eine reale Construction der Seele selbst. Dieses Produkt nun ist in ihr, ist von ihr nicht verschieden, ist ihr unmittelbar gegenwärtig, und hier eigentlich liegt zuletzt alles Unmittelbare und eben deßwegen alles Gewisse unsrer Erkenntniß.

Alle Anschauung ist also ursprünglich eine bloß innere. Dieß folgt nothwendig aus demjenigen, was wir allein von der Natur der Seele wissen und wissen können. Wenn man uns fragt, worin das Wesen des Geistes bestehe, so antworten wir: in der Tendenz sich selbst anzuschauen. Ueber diese Thätigkeit können wir mit unsern Erklärungen nicht hinaus. In ihr schon liegt die Synthesis des Idealen und Realen in unserem Wissen, durch sie allein kennt der Geist sich selbst, und er hat nur Eine Grenze des Wissens, sich selbst.

Es fragt sich aber: wodurch der innere Sinn ein äußerer werde. Die Antwort darauf ist folgende:

Durch die Tendenz zur Selbstanschauung begrenzt der Geist sich selbst. Diese Tendenz aber ist unendlich, reproducirt ins Unendliche fort sich selbst. (Nur in dieser unendlichen Reproduktion seiner selbst dauert der Geist fort. Es wird sich bald zeigen, daß ohne diese Voraussetzung das ganze System unseres Geistes unerklärbar ist). Der Geist hat also ein nothwendiges Bestreben, sich in seinen widersprechenden Thätigkeiten anzuschauen. Dieß kann er nicht, ohne sie in Einem gemeinschaftlichen Produkte darzustellen, d. h. ohne sie permanent zu machen. Daher erscheinen sie auf dem Standpunkte des Bewußtseyns als ruhende Thätigkeiten, d. h. als Kräfte, die nicht selbst thätig, nur dem äußern Anstoß entgegen wirken. — Die Materie ist nichts anderes als der Geist im Gleichgewicht seiner Thätigkeiten angeschaut.

Jenes gemeinschaftliche Produkt ist nothwendig ein endliches. In der Handlung des Producirens erst wird der Geist seiner Endlichkeit inne. Da er im Produciren völlig frei ist, so kann der Grund seines beschränkten Producirens nicht in seiner jetzigen Handlung liegen. In dieser Handlung also beschränkt er nicht sich selbst, er findet sich beschränkt, oder, was dasselbe ist, er fühlt sich beschränkt.

Dasjenige nun, was am Objekt das Produkt seines freien Handelns ist, erscheint ihm als die Sphäre, dasjenige, was ihn in jener Handlung des Producirens beschränkt, als die Grenze des Objekts.

Diese Grenze des Producirens nun ist auch die Grenze des innern und äußern Sinns. Die Sphäre seines Producirens schaut der Geist an als eine Größe im Raum, die Grenze dieses Producirens als eine Größe in der Zeit. Die letztere findet er in sich selbst, oder mit andern Worten, er empfindet sie. Jene aber schaut er an als außer sich, als die Sphäre seiner freien, ursprünglich schrankenlosen Thätigkeit.

Hier also, wo zuerst Raum und Zeit als verschiedene Formen der Anschauung sich scheiden, scheidet sich auch äußerer und innerer Sinn, und der äußere Sinn ist soweit nichts anders als der begrenzte innere.

Was angeschaut wird, hat eine Größe im Raum, was empfunden wird, eine Größe in der Zeit. Was nur eine Größe in der Zeit hat, heißen wir Qualität. Kein Mensch hat noch geglaubt, daß Farbe, Geschmack, Geruch etwas im Raume seyen. Daher betrachtete man sie frühzeitig als qualitates secundarias, d. h. als solche, die ihren Grund bloß in unsrer Empfindungsweise haben. Die Qualität der Objekte also ist nichts als das ursprünglich Empfundene, d. h. die Grenze des freien Producirens. Nur durch seine Qualität ist jedes einzelne Objekt dieses bestimmte Objekt. Und weil keine Erkenntniß real ist, als inwiefern sie Erkenntniß eines bestimmten Objekts ist, so haftet der ganze Glaube an Realität außer uns zuletzt an der ursprünglichen Empfindung, als ihrer ersten und tiefsten Wurzel.

In der Handlung der Anschauung findet sich der Geist als

beschränkt. Die Grenze seines Producirens erscheint ihm daher als zufällig (als bloßes Accidenz seiner Handlung), die Sphäre des Producirens aber, in der er nichts als seine eigene Handlungsweise anschaut, als das Wesentliche seiner Handlung, als das Nothwendige (Substantielle).

In der Anschauung endet der Geist den ursprünglichen Streit entgegengesetzter Thätigkeiten dadurch, daß er sie in einem gemeinschaftlichen Produkte darstellt. Der Geist ruht gleichsam in der Anschauung, und die Empfindung hält ihn ans Objekt gefesselt.

Aus dieser ersten Anschauung nun würde der Geist nie heraustreten, er würde an der ursprünglichsten Empfindung unverrückt haften, es wäre in ihm ein ewiger Stillstand, kein Fortgang von Vorstellung zu Vorstellung, kein Reichthum, keine Mannigfaltigkeit der äußeren Anschauung, wofern nicht seine ursprüngliche Thätigkeit eine Tendenz nach dem Unendlichen wäre und ins Unendliche fort sich selbst reproducirte. Wir werden also behaupten müssen, vermöge jener ursprünglichen Thätigkeit sey der Geist continuirlich bestrebt, das Unendliche zu erfüllen, vermöge der entgegengesetzten Thätigkeit, sich in diesem Bestreben selbst anzuschauen. Wir werden daher die Seele denken als eine Thätigkeit, die aus Unendlichem Endliches hervorzubringen continuirlich bestrebt ist. Es ist, als ob in ihr eine Unendlichkeit concentrirt wäre, die sie außer sich darzustellen genöthigt ist. Dieß läßt sich nicht weiter erklären, als aus dem steten Bestreben des Geistes, für sich selbst endlich, d. h. seiner selbst bewußt zu werden.

Alle Handlungen des Geistes also gehen darauf, das Unendliche im Endlichen darzustellen. Das Ziel aller dieser Handlungen ist das Selbstbewußtseyn, und die Geschichte dieser Handlungen ist nichts anderes als die Geschichte des Selbstbewußtseyns.

Jede Handlung der Seele ist auch ein bestimmter Zustand der Seele. Die Geschichte des menschlichen Geistes also wird nichts anderes seyn als die Geschichte der verschiedenen Zustände, durch welche hindurch er allmählich zur Anschauung seiner selbst, zum reinen Selbstbewußtseyn, gelangt.

Es ist aber kein Zustand in der Seele, noch irgend eine Handlung, die sie nicht selbst *anschaute*. Denn ihr Bestreben sich selbst anzuschauen ist unendlich, und nur durch die Unendlichkeit dieses Bestrebens reproducirt sie ins Unendliche fort sich selbst.

Was aber die Seele anschaut, ist immer ihre *eigne, sich entwickelnde Natur*. Ihre Natur aber ist nichts anderes als jener oft angezeigte Widerstreit, den sie in bestimmten Objekten darstellt. So bezeichnet sie durch ihre eignen Produkte, für gemeine Augen unmerklich, für den Philosophen deutlich und bestimmt, den Weg, auf welchem sie allmählich zum Selbstbewußtseyn gelangt. Die äußere Welt liegt vor uns aufgeschlagen, um in ihr die Geschichte unseres Geistes wieder zu finden.

Wir werden also in der Philosophie nicht eher ruhen, als wir den Geist zum Ziel alles seines Strebens, zum Selbstbewußtseyn, begleitet haben. Wir werden ihm von Vorstellung zu Vorstellung, von Produkt zu Produkt bis dahin folgen, wo er zuerst von allem Produkt sich losreißt, sich selbst in seinem reinen Thun ergreift, und nun nichts weiter anschaut als *sich selbst* in seiner absoluten Thätigkeit.

Diese Entdeckung ist für unsern gegenwärtigen Zweck von großer Wichtigkeit. Wir suchen den Uebergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie. Nun ist das Princip *aller* Philosophie das Selbstbewußtseyn. Durch dasselbe ist der ganze Umkreis des Geistes beschrieben, denn in allen seinen Handlungen strebt er nach Selbstbewußtseyn. In der Aufeinanderfolge dieser Handlungen werden wir also zuverlässig auch eine Handlung finden, in welcher theoretische und praktische Philosophie aneinander grenzen und miteinander zusammenhangen.

Da diese Eine Handlung die beiden Welten umfaßt, zwischen welchen unsere Philosophie getheilt ist, so können wir zum voraus wissen, daß sie die höchste Handlung des menschlichen Geistes seyn wird. Dieß vorausgesetzt, laßt uns die angetretene Bahn verfolgen.

* *
*

Wir verließen den Geist im Zustande der Anschauung und Empfindung. Soll seine Thätigkeit nicht in der ersten Anschauung erlöschen, so muß sie sich selbst *wieder herstellen*. Die Seele wird also vorerst ein

Bestreben äußern, sich vom gegenwärtigen Eindruck loszumachen. Durch dieses Streben entsteht ihr die Zeit, als eine (obgleich nur nach Einer Richtung) ausgedehnte Größe; das gegenwärtige Objekt tritt in einen vergangenen Moment, daher wir es im ersten Bewußtseyn als ein Zufälliges finden, das ohne unser Zuthun da ist. Unser ganzes Daseyn aber hängt an unsrer Thätigkeit. Diese Thätigkeit aber äußert sich in beständigen Produktionen. Daher ist in uns ein nothwendiges Bestreben die Continuität der Vorstellungen zu erhalten, d. h. ein ewiges Produciren. Indem die Seele vom Gegenwärtigen sich loswindet, geht sie nothwendig zugleich auf ein Künftiges. Also ist in unsern Vorstellungen eine Succession, an welcher unser eignes Daseyn sich erhält. Keine Vorstellung ist in der Seele stehend, sondern, da sie nichts anderes als eine Thätigkeit der Seele ist, continuirlich und gleichsam fließend. Von selbst also bringt jede Vorstellung, d. h. jede nothwendige Thätigkeit der Seele, eine neue hervor. Es ist, als ob die Seele in jedem einzelnen Moment ein Unendliches darzustellen bestrebt wäre; da sie dieß nicht vermag, so strebt sie nothwendig über jede Gegenwart hinaus, um das Unendliche wenigstens successiv, in der Zeit, darzustellen. Die Seele bringt also unaufhörlich die Vorstellung eines Universums hervor, obgleich sie es in keinem einzelnen Momente darzustellen vermag. Sie würde dieß aber nicht thun, wenn sie nicht in jedem Momente ein Gefühl ihres Beschränktseyns hätte, und, was damit verbunden ist, ein nothwendiges Bestreben dagegen äußerte. Eben deßwegen aber ist sie vorerst selbst nichts anderes als ein Strom von Vorstellungen. Denn nur in dem continuirlichen Uebergang von Ursache zu Wirkung dauert sie fort, und es ist nicht mehr ein einzelnes Objekt, sondern eine nothwendige Reihe aufeinander folgender Erscheinungen, in welchem sich der Geist befangen fühlt.

Daß aber auf jede Ursache ihre Wirkung folgt, und jede Wirkung hinwiederum zur Ursache wird, daß somit die Succession unserer Vorstellungen endlos, der gegenwärtige Augenblick der zuverlässige Bürge des künftigen ist (praesens gravidum futuro), verräth eine ursprüngliche Thätigkeit der Seele, die nach nichts so sehr bestrebt ist als nach

Erhaltung ihrer selbst; — woraus folgt, daß die Seele in sich selbst ihre Fortdauer und die Gewißheit ihrer Existenz trägt, daß sie also eine ununterdrückbare, sich selbst ins Unendliche wiederherstellende Thätigkeit ist.

Indem der Geist sich vom Gegenwärtigen loszuwinden bestrebt ist, wird es in diesem Handeln und durch dieses Handeln ein Vergangenes. Das Vergangene aber ist nur im Begriff gegenwärtig. Die Seele aber, deren produktive Thätigkeit unendlich ist, strebt unaufhörlich nach dem Wirklichen, und darum ist in ihr ein steter Fortgang von Begriff zu Anschauung, von Anschauung zu Begriff, vom Vergangenen zum Gegenwärtigen, vom Gegenwärtigen zum Künftigen. Indem die Seele von Vorstellung zu Vorstellung fortgeht, gewinnt die Zeit (anfänglich ein bloßer Punkt) Ausdehnung, der Raum aber (anfänglich schrankenlos) wird thätig begrenzt. Eine Thätigkeit aber, welche zugleich den Raum begrenzt und die Zeit ausdehnt, erscheint äußerlich als Bewegung. Also ist Bewegung (als Gemeinsames aus Zeit und Raum) dasjenige, was der inneren Succession der Vorstellungen äußerlich entspricht, und da der innere Sinn nothwendig ein äußerer wird, so wird die Seele die Succession ihrer Vorstellungen außer sich nothwendig als Bewegung anschauen. Die Bewegung aber ist nothwendig bestimmt, d. h. der bewegte Körper durchläuft einen bestimmten Raum. Der Raum aber ist allein bestimmt durch die Zeit. (Die Zeit ist das allerursprünglichste Maß des Raums). Das ursprünglichste Schema der Bewegung also ist die Linie, d. h. ein fließender Punkt.

Die bloße Succession der Vorstellungen, äußerlich angeschaut, gibt den Begriff der mechanischen Bewegung.

Aber die Seele soll nicht nur diese Succession, sondern sie soll sich selbst in dieser Succession, und (weil sie nur ihre Thätigkeit anschaut) sich selbst als thätig in dieser Succession anschauen. Thätig aber ist sie in dieser Succession nur, insofern sie producirt, und durch dieses unendliche Produciren die Succession der Vorstellungen unterhält. Sie soll also sich selbst in ihrem Produciren, in ihrem selbstthätigen Uebergehen von Ursache zu Wirkung anschauen. Sie schaut sich

aber überhaupt nicht an, ohne sich in einem Objekt darzustellen. Sie wird also sich selbst als ein Objekt anschauen, in welchem produktive Kraft ist.

Insofern sie ihre eignen Vorstellungen producirt, insofern ist sie von sich selbst wechselseitig Ursache und Wirkung. Sie wird sich also als ein Objekt anschauen, das von sich selbst wechselseitig Ursache und Wirkung ist, oder, was dasselbe ist, als eine sich selbst organisirende Natur.

Es ist hier der Ort nicht, den Begriff der Organisation umständlicher zu entwickeln. Was aber hier bemerkt werden muß, ist Folgendes:

Ist der menschliche Geist eine sich selbst organisirende Natur, so kommt nichts von außen, mechanisch, in ihn hinein; was in ihm ist, das hat er von innen heraus, nach einem innern Princip sich angebildet. Alles strebt daher in ihm zum System, d. h. zur absoluten Zweckmäßigkeit.

Alles aber, was absolut zweckmäßig ist, ist in sich selbst ganz und vollendet. Es trägt in sich selbst Ursprung und Endzweck seines Daseyns. Eben dieses aber ist der ursprüngliche Charakter des Geistes. Er ist durch sich selbst zur Endlichkeit bestimmt, construirt sich selbst, producirt ins Unendliche fort sich selbst, und ist so seines eignen Daseyns Anfang und Ende.

Im Zweckmäßigen durchdringt sich Form und Materie, Begriff und Anschauung. Eben dieß ist der Charakter des Geistes, in welchem Ideales und Reales absolut vereinigt ist. Daher ist in jeder Organisation etwas Symbolisches, und jede Pflanze ist, so zu sagen, der verschlungene Zug der Seele.

Da in unserem Geiste ein unendliches Bestreben ist sich selbst zu organisiren, so muß auch in der äußern Welt eine allgemeine Tendenz zur Organisation sich offenbaren. So ist es wirklich. Das Weltsystem ist eine Art von Organisation, das sich von einem gemeinschaftlichen Centrum aus gebildet hat. Die Kräfte der chemischen Materie sind schon jenseits der Grenzen des bloß Mechanischen. Selbst rohe Materien, die sich aus einem gemeinschaftlichen Medium scheiden, schießen in regelmäßigen Figuren an. Der allgemeine Bildungstrieb der Natur verliert sich zuletzt in einer Unendlichkeit, welche zu ermessen selbst das gewaffnete

Auge nicht mehr fähig ist. Der stete und feste Gang der Natur zur Organisation verräth deutlich genug einen regen Trieb, der, mit der rohen Materie gleichsam ringend, jetzt siegt, jetzt unterliegt, jetzt in freieren, jetzt in beschränkteren Formen sie durchbricht. Es ist der allgemeine Geist der Natur, der allmählich die rohe Materie sich selbst anbildet. Vom Moosgeslechte an, an dem kaum noch die Spur der Organisation sichtbar ist, bis zur veredelten Gestalt, die die Fesseln der Materie abgestreift zu haben scheint, herrscht ein und derselbe Trieb, der nach einem und demselben Ideal von Zweckmäßigkeit zu arbeiten, ins Unendliche fort ein und dasselbe Urbild, die reine Form unsers Geistes, auszudrücken bestrebt ist.

Es ist keine Organisation denkbar ohne produktive Kraft. Ich möchte wissen, wie eine solche Kraft in die Materie käme, wenn wir dieselbe als ein Ding an sich annehmen. Es ist hier kein Grund mehr, in Behauptungen furchtsam zu seyn. An dem, was täglich und vor unsern Augen geschieht, ist kein Zweifel möglich. Es ist produktive Kraft in Dingen außer uns. Eine solche Kraft aber ist nur die Kraft eines Geistes. Also können jene Dinge keine Dinge an sich — können nicht durch sich selbst wirklich seyn. Sie können nur Geschöpfe, nur Produkte eines Geistes seyn.

Die Stufenfolge der Organisationen und der Uebergang von der unbelebten zur belebten Natur verräth deutlich eine produktive Kraft, die erst allmählich sich zur vollen Freiheit entwickelt. Der Geist soll sich selbst in der Succession seiner Vorstellungen anschauen. Dieß kann er nicht, ohne jene Succession zu fixiren, d. h. sie in Ruhe darzustellen. Daher ist alles Organische aus der Reihe von Ursachen und Wirkungen gleichsam hinweggenommen. Jede Organisation ist eine vereinigte Welt (nach Leibniz eine verworrene Vorstellung der Welt). Es ist ein ewiges Urbild, das in jeder Pflanze ausgedrückt ist; denn, so weit wir zurückgehen, finden wir, daß sie nur aus sich selbst entsteht und in sich selbst zurückkehrt. Nur die Materie, in der es ausgedrückt ist, bezahlt den Tribut der Vergänglichkeit, die Form der Organisation aber (ihr Begriff selbst) ist unzerstörbar.

Aber der Geist, indem er die Succession der Vorstellungen fixirt, schaut sich zwar in seinem produktiven Vermögen, nicht aber in der Thätigkeit des Producirens an. Nun ist dasjenige, was der innern Succession der Vorstellungen äußerlich entspricht, Bewegung. Jene Succession der Vorstellungen aber, in welcher der Geist sich selbst als thätig anschauen soll, wird durch ein Princip innerer Thätigkeit unterhalten. Soll er also sich selbst als thätig in der Succession seiner Vorstellungen anschauen, so muß er sich als ein Objekt anschauen, das ein inneres Princip der Bewegung in sich selbst hat. Ein solches Wesen heißt lebendig.

Es ist also nothwendig Leben in der Natur. So wie es eine Stufenfolge der Organisation gibt, so wird es auch eine Stufenfolge des Lebens geben. Nur allmählich nähert sich der Geist sich selbst an. Es ist nothwendig, daß er sich selbst äußerlich, und zwar als organisirte, belebte Materie erscheine. Denn nur das Leben ist das sichtbare Analogon des geistigen Seyns. So wie der Geist nur in der Continuität seiner Vorstellungen fortdauert, so das Lebendige nur in der Continuität seiner innern Bewegungen. Wäre nicht in uns ein steter Uebergang von Vorstellung zu Vorstellung, so würde die geistige Thätigkeit erlöschen; wäre im Körper nicht ein stetes Eingreifen einer Funktion in die andere, ein stetes Reproduciren der einen durch die andere, ein immer wieder hergestelltes, immer wieder gestörtes Gleichgewicht der Kräfte, so würde das Leben aufhören[1]. Alles am Menschen trägt den

[1] Wer die neuesten Untersuchungen über den Ursprung und das Princip des thierischen Lebens kennt, den kann es unmöglich befremden zu hören, daß noch nichts darüber ausgemacht sey, daß man eine ganz neue Untersuchung der Sache von vorne an unternehmen wolle. Was die Fortschritte dieser Untersuchungen am meisten aufhält, ist der herrschende Begriff der Lebenskraft, einer wahrhaften qualitas occulta. — Der oben aufgestellte Begriff des Lebens läßt sich auf die Phänomene des Lebens gar leicht anwenden. Wenn es z. B. bestätigt wird, daß die beiden elektrischen Materien aus der Luft abstammen, so läßt sich leicht denken, daß nach der verschiedenen Art, wie, und der verschiedenen Beschaffenheit der Körper, wodurch diese Scheidung bewirkt wird, auch verschiedene positive und negative Materien (noch Analogie der elektrischen) entstehen können, welche (wahrscheinlich durch die Respiration erzeugt) durch ihren steten Conflikt das Leben unterhalten können.

Charakter der Freiheit. Er ist durchaus ein Wesen, das die todte Natur ihrer Vormundschaft entlassen und der Gefahr seiner eigenen (unter sich streitenden) Kräfte überantwortet hat. Seine ganze Fortdauer ist eine immer wiederkehrende, immer neubestandene Gefahr, eine Gefahr, in die er sich durch eignen Impuls begibt, und aus der er sich selbst wieder rettet.

Aber der Geist soll nicht die belebte Materie, sondern er soll in der belebten Materie sich selbst anschauen. Er selbst aber unterscheidet sich nur durch sein Inneres, durch die Thätigkeit in seinen Vorstellungen. Also muß dieser Körper in jedem einzelnen Moment der getreue Abdruck seines innern Zustandes seyn. Jede Vorstellung des Geistes wird sich im Körper gleichsam malen (das äußere Objekt malt sich durch das Licht im Auge, die Bewegungen bilden sich durch das Medium der Luft im Ohre gleichsam ab u. s. w.), jede innere Bewegung muß der Körper äußerlich nachahmen und gleichsam abbilden. Daher der Mensch das einzige Wesen, das Physiognomie hat. Je näher dem Menschen das Thier, desto näher auch der Physiognomie u. s. w[1].

Wenn aber der Körper der getreue Abdruck der Seele ist, so fallen beide in Einer Anschauung zusammen, der Geist verliert sich in der Materie, es ist keine Unterscheidung beider möglich. Doch soll der Geist in seinem Produkte nur sich selbst anschauen, d. h. er soll sich selbst von seinem Produkte unterscheiden. Man fragt, wie dieß möglich sey?

In seinem Körper vereinigt und sammelt der Geist gleichsam

[1] Der crasse Realismus hat die ersten und einfachsten Erfahrungen für sich. Wir sehen nur dadurch, daß das Licht unsere Augen rührt u. s. w. — Aber was ist denn das Licht selbst? Wiederum ein Objekt! — Und was ist das Auge anderes als der Spiegel der Dinge? Der Spiegel aber sieht nicht sich selbst, er reflektirt, aber für ein Auge außer ihm. Daß der Körper der Spiegel des Universums ist, muß selbst erst im System der Philosophie abgeleitet werden, und der Idealismus selbst führt auf einen Standpunkt, von welchem aus der Satz wahr wird, daß alle Vorstellungen in uns durch Einwirkung äußerer Dinge entstehen. — Und zu welcher Welt gehört denn der Körper? Gehört er nicht zur objektiven Welt, d. h. selbst nur zum System unserer nothwendigen Vorstellungen?

die Elemente der Welt. Er zieht dadurch selbst die Grenze seines Producirens, indem er die ganze Sphäre seiner möglichen Handlungen in einer verkleinerten Welt anschaut, die er durchdringt und deren Bewegungen er durch seine Vorstellungen regiert. Daß aber dieser Körper *sein* Körper ist und durch *seine* Vorstellungen regiert wird, weiß er nur dadurch, daß er dieser Vorstellung, unabhängig von der Bewegung, die ihr im Körper entspricht, bewußt werde. Es fragt sich, wie der Geist sich einer Vorstellung, als solcher, bewußt werde?

Wir haben den Geist durch die ganze Stufenfolge seiner Produktionen verfolgt. Es sollte erklärt werden, wie er seiner *selbst unmittelbar bewußt werde*, sich selbst unmittelbar anschaue. Da er *reine Thätigkeit* ist, so konnte er sich nur in seiner Thätigkeit anschauen. Sollte er sich selbst in seiner Thätigkeit anschauen, so mußte er *handeln*. Dieses ursprüngliche Handeln war nothwendig ein Handeln *auf sich selbst*, denn für den Geist ist bis jetzt nichts da, als er selbst. Durch dieses Handeln auf sich selbst entstand ihm eine Welt von Produkten. Aber er sollte nicht diese Produkte, sondern in diesen Produkten sich *selbst*, d. h. *seine* Thätigkeit anschauen. Dieß ist nicht möglich, als wenn er die *Handlung*, wodurch ihm das Produkt *entsteht*, vom *Produkt selbst*, oder, was dasselbe ist, seine *Thätigkeit* in der Vorstellung vom *Objekt* der Vorstellung absondert. Es fragt sich, wie dieß geschehe?

Wenn alle unsere Erkenntniß lediglich *empirisch* wäre, so würden wir nie aus der bloßen Anschauung heraustreten. *Ursprünglich* aber ist unser Wissen bloß empirisch. Daß wir das *Objekt* der Anschauung von *ihr selbst*, das *Produkt* von der *Handlung*, wodurch es entsteht, unterscheiden, muß daher eine *spätere* Handlung des Geistes seyn.

Ohne dieselbe würden wir zwar alle Gegenstände im *Raum*, den Raum selbst aber doch nur in *uns* anschauen. Denn da das Bewußtseyn etwas absolut Inneres ist, zwischen welchem und äußern Dingen

keine unmittelbare Berührung gedacht werden kann, so sehen wir uns genöthigt zu behaupten, daß wir die Dinge ursprünglich gar nicht außer uns, oder, wie einige gelehrt haben, in Gott, sondern daß wir sie lediglich in uns selbst anschauen. Ist dieß, so scheint zwischen innerer und äußerer Welt keine Trennung möglich. Der äußere Sinn also wird sich völlig in den innern auflösen. Und weil Inneres nur im Gegensatz gegen Aeußeres unterschieden wird, so wird mit der äußern Welt auch die innere unvermeidlich zu Grunde gehen. Nur einer frei in sich selbst zurückgehenden Thätigkeit schließt sich die innere Welt auf. Unsere Thätigkeit aber, da sie nicht aus sich selbst herausginge, würde auch nicht frei in sich selbst zurückkehren. Sie wäre völlig in sich selbst verschlossen, in sich selbst gleichsam verloren.

Wir können diese Behauptung durch den Zustand erläutern, in welchem sich die Seele während des Schlafs befindet. Da sie eine continuirliche Thätigkeit ist, so können wir nicht glauben, daß sie in diesem Zustande aufhöre, thätig zu seyn, d. h. Vorstellungen zu produciren. Weil aber die Seele vom Körper verlassen ist, weil somit alle Beziehung auf einen äußern Raum unmöglich wird, so schaut die Seele in diesem Zustande alles nur in sich selbst an, es kommt in ihr nicht zum Begriff, noch zum Urtheil, und eben deßwegen auch nicht zur Erinnerung der gehabten Vorstellungen, kurz, die Seele scheint zugleich mit dem Körper zu schlafen.

In dem Mittelzustand zwischen Schlaf und Wachen wird die Seele in ihrer natürlichen Thätigkeit durch die halbwache Einbildungskraft gestört; daraus entsteht das Träumen, in welchem sie zwar mit Bewußtseyn, aber alles in der größten Verworrenheit anschaut. Die Gegenstände schweben in diesem Zustande gleichsam in einer Zwischenwelt, und die Seele, obgleich sie oft urtheilt, daß sie träumt, vermag doch nicht ihre Vorstellungen zu berichtigen, weil sie nicht im Stande ist sich völlig von ihrem Gegenstande loszureißen.

Es ist also nicht möglich, daß alle Thätigkeit des Geistes in der Anschauung erlösche, denn sonst würden wir uns auch nicht einmal dieser Anschauung bewußt werden. Die Frage ist nur, ob sich in unserer

innern Erfahrung irgend ein Produkt einer solchen Thätigkeit vorfinde, die über die Anschauung hinausreicht.

Daß im Zustand der Anschauung Vorstellung und Objekt eins und dasselbe seyen, muß (nach dem Obigen) eingeräumt werden. Gleichwohl trennen wir beide, indem wir von dieser Trennung reden. Da sie aber in uns nothwendig vereinigt sind, so können sie nicht real, sondern nur ideal, in Gedanken, getrennt werden. Es fragt sich aber, wie in uns der Gedanke möglich sey.

Es erhellt hieraus, im Vorbeigehen zu erinnern, daß der Gedanke unmöglich unsere ursprüngliche Thätigkeit seyn kann, denn er folgt erst der Anschauung, und er bedarf zu seiner Erklärung selbst noch eines höhern Princips, aus dem er (wie Minerva aus dem Haupte Jupiters) entspringt. Ohne eine ursprüngliche Energie des Geistes ist keine Freiheit des Gedankens, ohne Freiheit des Gedankens keine Unterscheidung des Gegenstandes und der Vorstellung, ohne diese weder Bewußtseyn, noch Philosophie, die eben von jener Unterscheidung ausgeht.

Es ist in uns eine Fähigkeit, die Handlung des Geistes in der Anschauung frei zu wiederholen, und das Nothwendige vom Zufälligen in derselben zu unterscheiden. Ohne diese Unterscheidung wäre alle unsere Erkenntniß lediglich empirisch. Es ist also das Vermögen der Begriffe a priori, was uns fähig macht, den Zustand der blinden Anschauung zu verlassen. Diese Begriffe aber sind selbst nichts anderes, als ursprüngliche Anschauungsweisen des Geistes. Als Begriffe sind sie daher nur da, insofern wir begreifen, d. h. insofern wir abstrahiren, also nicht uns angeboren (denn was angeboren ist, ist ohne unser Zuthun da). — Die Seele kann nicht ein besonderes Ding seyn, dem bestimmte Ideen erst eingepflanzt worden; denn abstrahirt von ihren Ideen ist sie selbst Nichts. Nicht also ihre Idee sind ihr, sondern sie ist sich selbst angeboren. Wer aber unfähig ist, den Geist in seiner Thätigkeit, in seinem Handeln, aufzufassen, wer also nichts von ihm kennt, als was er von ihm abstrahirt hat, dem erscheinen diese ursprünglichen Handlungen des Geistes, durch welche er erst zum Bewußtseyn gelangt, als bloße formale Anlagen, die erst durch äußern Anstoß

entwickelt werden, der Geist selbst aber als etwas Ruhendes, in dem man nichts unterscheiden kann, als ein ursprüngliches Vermögen zu handeln. Ein solches ruhendes Vermögen des Geistes aber ist ein wahrhaftes Unding, das nirgends als in den Abstraktionen der Philosophen wirklich ist.

Der Geist soll seiner selbst in seinem reinen Handeln bewußt werden. Der Begriff aber ist nur die nachgeahmte Anschauung. Also wird der Begriff mit der Anschauung in Einem Bewußtseyn zusammenfallen. Also reicht der Begriff allein noch nicht hin, ein reines Selbstbewußtseyn des Geistes zu erklären.

Auch dem Thier, das in einem beständigen Stupor begriffen ist, kann man Begriff so wenig als Anschauung absprechen. Was aber dem Thier (und dem Menschen, der sich ihm annähert) fehlt, ist das frei unterscheidende und beziehende Bewußtseyn, mit einem Worte, das Urtheil, das Vorrecht vernünftiger Wesen. Im Urtheil allein sind vereinigt die beiden Handlungen, die freie Unterscheidung der Anschauung und des Begriffs und die freie Beziehung beider aufeinander. Durch das Urtheil erst wird das Produkt der Anschauung zu einem Objekt, das wir bestimmen. Indem wir urtheilen, erst löst sich die Vorstellung gleichsam von der Seele ab, und tritt als Objekt in eine Sphäre außer ihr.

Aber das Urtheil selbst ist nichts Ursprüngliches. Es fragt sich erstens, wodurch es dem Geiste möglich wird, Objekt und Vorstellung zu unterscheiden? Die Natur hat dieses Problem durch eine in den Tiefen der menschlichen Seele verborgene Kunst gelöst. Damit nicht beide, Begriff und Objekt, in Einem Bewußtseyn zusammenfallen, dehnt die Einbildungskraft den Begriff über die Schranken der Individualität aus, so doch, daß der Begriff zwischen Allgemeinheit und Individualität in der Mitte schwebe. So gelingt es ihr, indem sie die Regel, nach welcher das Objekt entsteht, sinnlich verzeichnet, durch einen eigenthümlichen Schematismus Individualität und Allgemeinheit in einem und demselben Produkte zu vereinigen. Zweitens, wie es möglich ist, daß beides, Gegenstand und Vorstellung, aufeinander bezogen

werden? — Die produktive Einbildungskraft entwirft ein Bild, wodurch der Begriff bestimmt und begrenzt wird. Im Zusammentreffen des Schemas und des Bildes erst liegt das Bewußtseyn eines einzelnen Gegenstandes.

Es ist ein unvermeidliches Uebel in der Philosophie, daß sie in einzelne Momente und Handlungen zersplittern muß, was im menschlichen Geiste selbst nur Eine Handlung, Ein Moment ist. Sie wird eben damit allen unverständlich, welche unfähig sind, durch transscendentale Einbildungskraft zu vereinigen, was man nothgedrungen getrennt hatte. So zeigt es sich deutlich, daß die Seele kein Schema des Gegenstandes entwerfen könne, ohne daß ihr ein Bild desselben vorschwebe, das sie im Produciren leitet, noch daß sie ein Bild produciren kann, ohne dabei nach einer sinnlich verzeichneten Regel (einem Schema) zu verfahren.

Es zeigt sich also, daß jene Folge von Handlungen, welche alle zusammen Bedingungen des Bewußtseyns sind, keine Aufeinanderfolge ist, d. h. daß nicht eine die andere, sondern daß sie sich alle zusammen wechselseitig voraussetzen und hervorbringen. Es ist ein Wechsel von Handlungen, die stets in sich selbst zurücklaufen. Im Urtheil also liegt eigentlich der Mittelpunkt, von welchem alle theoretischen Handlungen ausgehen, und in welchen sie zurückkehren.

Aus diesem magischen Kreise nun sollen wir herauskommen. Jede Handlung aber, die sich aufs Objekt bezieht, kehrt in diesen Kreis zurück. Es ist nicht möglich ihn zu verlassen, als durch eine Handlung, die kein Objekt mehr hat, als den Geist selbst. Es ist klar, daß der Geist seines Handelns, als solchen, nicht bewußt werden könne, als inwiefern er über alles Objektive hinausstrebt. Jenseits aller Objekte aber findet der Geist nichts mehr, als sich selbst.

Jene Handlung selbst aber, wodurch der Geist vom Objekt sich losreißt, läßt sich nicht weiter erklären, als aus einer Selbstbestimmung des Geistes. Der Geist bestimmt sich selbst, dieß zu thun, und indem er sich bestimmt, thut er es auch.

Es ist ein Schwung, den der Geist sich selbst über alles Endliche

hinaus gibt. Er vernichtet gleichsam für sich selbst alles Endliche, und nur in diesem schlechthin Positiven schaut er sich selbst an.

Jene Selbstbestimmung des Geistes heißt Wollen. Der Geist will, und er ist frei. Daß er will, dafür läßt sich kein weiterer Grund angeben. Denn eben deßwegen, weil diese Handlung schlechthin geschieht, ist sie ein Wollen.

Indem der Geist alles Objektive für sich durch die That vernichtet, bleibt ihm nichts mehr übrig, als die reine Form seines Wollens, von nun an das ewige Gesetz seines Handelns.

Die Frage war: wie der Geist seines Handelns unmittelbar sich bewußt werde. Die Antwort war: dadurch, daß er sich vom Objekt losreißt; was wieder nicht geschehen kann, ohne daß er schlechthin handle. Schlechthin handeln aber heißt Wollen. Also wird der Geist nur im Wollen seines Handelns unmittelbar bewußt, und der Akt des Wollens überhaupt ist die höchste Bedingung des Selbstbewußtseyns.

* * *

Dieß ist nun diejenige Handlung, welche wir gleich anfangs gesucht haben, die Handlung, welche theoretische und praktische Philosophie vereinigt.

Für diese Handlung selbst läßt sich weiter kein Grund angeben; denn der Geist ist nur dadurch, daß er will, und kennt sich selbst nur dadurch, daß er sich selbst bestimmt. Ueber diese Handlung können wir nicht hinaus, und darum ist sie mit Recht das Princip unseres Philosophirens.

Der Geist ist ein ursprüngliches Wollen. Dieß Wollen muß daher so unendlich seyn, als er selbst. In dieser Handlung des Wollens aber liegt schon der Dualismus der Principien, der durch unser ganzes Wissen hindurch herrscht. In dieser Handlung schon scheiden sich die beiden Welten, zwischen welchen unser Wissen getheilt ist.

Der Geist bestimmt ursprünglich sich selbst, und ist so seiner Natur nach thätig zugleich und leidend. Diesen ursprünglichen Streit des Thuns

und des Leidens endet er in der Anschauung einer objektiven Welt. Aber in diesem Streit nur (des Thuns und des Leidens) dauert er selbst fort. Könnte also der Geist jenen ursprünglichen Streit nicht wiederherstellen, so würde mit diesem Streit zugleich auch alle seine Thätigkeit in der Anschauung ihr Ende finden. Jenen Streit aber kann er nur dadurch wiederherstellen, daß er sich vom Produkt der Anschauung losreißt, und dieß kann er wieder nicht, ohne sich selbst dazu zu bestimmen, d. h. ohne abermals thätig und leidend zu werden.

Der Geist will. Wollen aber findet nur im Gegensatz gegen das Wirkliche statt. Nur weil der Geist im Wirklichen sich befangen fühlt, verlangt er nach dem Idealischen. Das Wirkliche also ist so nothwendig und so ewig als das Idealische, und der Geist ist durch sein eignes Wollen an die Objekte gefesselt.

Umgekehrt, ohne Freiheit des Wollens ist in uns nur ein blindes Vorstellen und kein Bewußtseyn unsrer selbst in unserm Vorstellen.

Und da die ganze objektive Welt nichts an sich Wirkliches ist, so begreift man nicht, wie sie fortdaure, als durch das stete Wollen des Geistes. Nur die Freiheit unseres Wollens ist es, was das ganze System unserer Vorstellungen trägt, und die Welt selbst besteht nur in dieser Expansion und Contraktion [1] des Geistes.

Da durch das reine Wollen und Handeln des Geistes erst alle Zeit entsteht, so begreift man dadurch auch das Zugleichseyn aller Dinge in der Welt. In der ursprünglichsten Handlung des Geistes schon liegt (unentwickelt) die Idee eines Universums; entwickelt und dargestellt wird sie erst durch eine unendliche Reihe von Handlungen. Nur jene Eine Handlung ist ihrer Natur nach synthetisch, die übrigen alle sind in Bezug auf sie nur analytisch.

* * *

Bei Gelegenheit Kants hat man mehrmals gefragt, wie theoretische und praktische Philosophie zusammenhängen; ja man hat sogar

[1] Ein Bild der steten Schöpfung, das Lessing, in seiner Unterredung mit Jacobi, Leibnizen geliehen hatte.

gezweifelt, ob sie überhaupt in seinem Systeme zusammenhängen. Wenn man sich aber an die Idee der Autonomie gehalten hätte, die er selbst als Princip seiner praktischen Philosophie aufstellt, so hätte man leicht gefunden, daß diese Idee in seinem System der Punkt ist, durch welchen theoretische und praktische Philosophie zusammenhängen, und daß in ihr eigentlich schon die ursprüngliche Synthesis theoretischer und praktischer Philosophie ausgedrückt ist. Ich hoffe, dieß noch deutlicher zu machen.

Die ganze praktische Philosophie fordert als Princip transscendentale Freiheit; von dieser aber wird in der Kritik der praktischen Vernunft behauptet, sie wäre ganz undenkbar, wenn die Naturgesetze überhaupt, und insbesondere das Gesetz der Causalität, Gesetze von Dingen an sich, und nicht von bloßen Erscheinungen wären. Hier verräth sich also bereits ein nothwendiger Zusammenhang der theoretischen und praktischen Philosophie in diesem Systeme.

Ferner: Kant selbst behauptet, man könne und müsse die Handlungen der Menschen einerseits als nothwendig und nach Gesetzen von Ursache und Wirkung, psychologisch, erklären, gleichwohl sey man deßhalb nicht genöthigt, die Idee der Freiheit, und mit ihr alle Begriffe von Schuld und Verdienst aufzugeben? — Warum? — Wer ist denn hier der Erklärende? Ich selbst. Und für wen wird erklärt? Abermals für mich selbst. Was ist denn nun also jenes Ich, dem seine Handlungen, obgleich sie frei sind, doch als Folgen eines nothwendigen Zusammenhangs von Ursachen und Wirkungen erscheinen? Offenbar ein Wesen, das seinen Handlungen selbst eine äußere Sphäre gibt, das sich selbst erscheint, für sich selbst und durch sich selbst empirisch wird — ein Princip, das, weil ihm alles andere erscheint, selbst nicht Erscheinung seyn, oder unter Gesetzen der Erscheinung stehen kann. — Offenbar also setzt Kant durch jene Behauptung, daß die freien Handlungen uns selbst (empirisch) erscheinen, ein höheres Princip voraus, in welchem Wirklichkeit und Möglichkeit, Nothwendigkeit und Freiheit, Reales und Ideales ursprünglich (wie durch eine prästabilirte Harmonie) vereinigt sind.

Wenn nämlich der menschliche Geist ursprünglich autonomisch ist, so ist er ein Wesen, das in sich selbst nicht nur den Grund, sondern auch die Grenze seines Seyns und seiner Realität trägt, dem also diese Grenze durch nichts Aeußeres bestimmt seyn kann, eine in sich selbst beschlossene, in sich selbst vollendete Totalität[1]. Wenn also ein solches Wesen eine äußere Welt anschauen soll, so muß es seiner Natur gemäß seyn, daß, was nur innere Handlung des Geistes ist, ihm äußerlich, und zwar nothwendig und unter nothwendigen Gesetzen erscheine. Zu den absolut innern Handlungen aber gehören vorzüglich diejenigen, in welchen wir unserer als moralischer Wesen bewußt werden. Das Letztere können wir nicht, ohne jene Handlungen von uns selbst zu unterscheiden, d. h. außer uns anzuschauen. —

Gleichermaßen, wenn dieses in sich selbst beschlossene Wesen auf eine äußere Welt wirken soll, so muß diese selbst in den Umkreis seiner ursprünglichen Thätigkeit fallen, und das Sinnliche kann vom Uebersinnlichen nicht der Art, sondern nur seinen Schranken nach verschieden seyn.

Umgekehrt, wenn die äußere Welt (wie Kant in der theoretischen Philosophie erweist) bloße Erscheinung ist, so läßt sich nicht begreifen, wie eine unendliche Mannichfaltigkeit äußerer Dinge und ein System von Regelmäßigkeit und Zweckmäßigkeit aus der Vorstellkraft eines moralisch leeren und todten in sich selbst zweck- und bestimmungslosen Wesens entspringen konnte[2].

Also ist offenbar, daß Kants theoretische und praktische Philosophie beide gleich grundlos und unbegreiflich sind, wenn sie nicht beide aus Einem Princip, dem der ursprünglichen Autonomie des menschlichen Geistes, hervorgehen.

* * *

Auch wenn wir von dieser Untersuchung alles materielle Interesse absondern, und nur die Methode, welche wir dabei befolgen

[1] (gleichsam ein Monogramm der Freiheit aus Unendlichem und Endlichem construirt). (Zusatz in der ersten Auflage.)

[2] Auch wird diesen Idealismus keiner begreifen, der nicht einsieht, daß das ursprünglich Praktische in uns allein die Quelle alles Wirklichen für uns ist.

müßten, überhaupt in Betrachtung ziehen, werden wir auf dasselbe Resultat kommen.

Die theoretische Philosophie fordert, daß der Ursprung der Vorstellung erklärt werde. Woher kam ihr aber das Bedürfniß zu erklären, und ist nicht diese Erklärung selbst schon eine Handlung, die voraussetzt, daß wir uns von unsern Vorstellungen unabhängig gemacht haben, d. h. daß wir bereits praktisch geworden seyen? Also setzt die theoretische Philosophie in ihren ersten Principien schon die praktische voraus. — Umgekehrt setzt auch praktische Philosophie die theoretische voraus. Den Beweis würden mir die meisten Leser erlassen, auch wenn er nicht schon im Vorhergehenden geführt wäre. Also ist eine einseitige Auflösung der beiden Fragen, wie theoretische und praktische Philosophie möglich sey, nicht zu finden, und es muß für sie (wenn das Problem überhaupt gelöst werden kann) eine gemeinschaftliche Auflösung geben.

Diese kann eben deßwegen weder in der theoretischen noch praktischen Philosophie gefunden werden; denn beide schließen einander wechselseitig aus, also entweder gar nicht, oder nur in einer höhern Philosophie, die sie beide umfaßt, die eben deßwegen von einem absoluten Zustand des menschlichen Geistes ausgehen muß, in welchem er weder theoretisch noch praktisch ist, aus welchem es aber einen gemeinschaftlichen Uebergang in das Gebiet des Theoretischen sowohl als des Praktischen geben muß.

Der Uebergang aber aus einem unbestimmten absoluten Zustand in einen bestimmten kann nicht durch äußere Bestimmung geschehen, denn in jenem Zustand ist der Geist für jede äußere Ursache verschlossen. Soll er also bestimmt werden (und dieß müssen wir voraussetzen), so kann er nur durch sich selbst bestimmt seyn. Dieses Selbstbestimmen des Geistes also muß der gemeinschaftliche Uebergang zur theoretischen und praktischen Philosophie seyn, und so sehen wir uns wieder an demselben Punkte, von welchem wir ausgegangen sind.

* * *

Es ist überhaupt ein verkehrtes Unternehmen, die theoretische Philosophie durch die theoretische begründen zu wollen. Solange es uns

bloß darum zu thun ist ein philosophisches Gebäude zu errichten (wie es offenbar der Zweck Kants war), mögen wir uns mit einem solchen Fundamente begnügen, so wie wir, wenn wir ein Haus bauen, zufrieden sind, daß es auf der Erde fest steht. Wenn aber von einem System die Rede ist, so fragt sich, worauf ruht die Erde, und worauf ruht wiederum das, worauf die Erde ruht, und so ins Unendliche fort.

System heißt nur ein solches Ganzes, das sich selbst trägt, das, in sich selbst beschlossen, keinen Grund seiner Bewegung und seines Zusammenhangs außer sich voraussetzt. So wurde das Weltgebäude ein Weltsystem, als man das allgemeine Gleichgewicht der Weltkräfte entdeckte. Ein solches allgemeines Gleichgewicht der geistigen Kräfte nun soll die Philosophie entdecken, um zum Systeme zu werden. Aber ebensowenig als die Kräfte, wodurch das Universum besteht, hinwiederum aus der Materie erklärbar sind (denn die Materie setzt sie voraus und muß aus ihnen erklärt werden), kann das System unseres Wissens aus unserem Wissen erklärt werden, sondern setzt selbst ein Princip voraus, das höher ist, denn unser Wissen und Erkennen. Was aber allein alles unser Erkennen übersteigt, ist das Vermögen der transscendentalen Freiheit oder des Wollens in uns. Denn als die Grenze alles unseres Wissens und Thuns ist es nothwendig auch das einzige Unbegreifliche, Unauflösliche — seiner Natur nach Grundloseste, Unbeweisbarste, eben deßwegen aber Unmittelbarste und Evidenteste in unserem Wissen.

Die ganze Revolution, welche die Philosophie durch Entdeckung dieses Princips erfährt, verdankt sie dem einzigen glücklichen Gedanken, den Standpunkt, von welchem aus die Welt betrachtet werden muß, nicht in der Welt selbst, sondern außerhalb der Welt anzunehmen. Es ist die alte Forderung Archimeds (auf die Philosophie angewandt), welche dadurch erfüllt wird. Den Hebel an irgend einem festen Punkte innerhalb der Welt selbst anlegen, und sie damit aus der Stelle rücken zu wollen, ist vergebliche Arbeit. Höchstens gelingt es, damit einzelne Dinge fortzubewegen. Archimed verlangt einen festen Punkt außer der Welt. Diesen theoretisch (d. h. in der Welt selbst) finden zu wollen, ist widersinnig.

Wenn es aber in uns ein reines Bewußtseyn gibt, das, von äußern Dingen unabhängig, von keiner äußern Macht überwältigt, sich selbst trägt und unterhält, so ist dieß eigentlich, „was Archimed bedurfte, aber nicht fand, ein fester Punkt, woran die Vernunft ihren Hebel ansetzen kann, ohne ihn deßhalb an die gegenwärtige oder an eine künftige Welt, sondern nur an die innere Idee der Freiheit anzulegen"[1], die, weil sie jene beiden Welten in sich vereinigt, auch das Princip beider seyn muß.

Dieser absoluten Freiheit werden wir nun nicht anders als durch die That bewußt. Sie weiter abzuleiten, ist unmöglich.

Die Quelle des Selbstbewußtseyns ist das Wollen. Im absoluten Wollen aber wird der Geist seiner selbst unmittelbar inne, oder er hat eine intellektuale Anschauung seiner selbst. Anschauung heißt diese Erkenntniß, weil sie unvermittelt, intellektual, weil sie eine Thätigkeit zum Objekt hat, die weit über alles Empirische hinausgeht und durch Begriffe niemals erreicht wird. Was in Begriffen dargestellt wird, ruht. Begriffe also gibt es nur von Objekten, und dem, was begrenzt ist und sinnlich angeschaut wird. Der Begriff der Bewegung ist nicht die Bewegung selbst, und ohne Anschauung wüßten wir nicht, was Bewegung ist. Freiheit aber wird nur von Freiheit erkannt, Thätigkeit nur von Thätigkeit aufgefaßt. Gäbe es in uns kein intellektuales Anschauen, so wären wir auf immer in unsern objektiven Vorstellungen befangen, es gäbe auch kein transscendentales Denken, keine transscendentale Einbildungskraft, keine Philosophie, weder theoretische noch praktische.

Nur jenes stete Anschauen unsrer selbst in unsrer reinen Thätigkeit ist es, was erst die objektive Einheit der Apperception und das Correlatum aller Apperception, das Ich denke, möglich macht. Es ist wahr, daß der Satz: Ich denke, lediglich empirisch ist, aber das Ich in diesem Satze ist eine rein intellektuale Vorstellung,

[1] Kants Worte in seiner Abhandlung: Vom vornehmen Tone in der Philosophie.

weil sie allem empirischen Denken nothwendig vorangeht[1]. Diese stete Thätigkeit der Selbstanschauung und die transscendentale Freiheit, woran sie sich erhält, ist allein, was macht, daß im Strom der Vorstellungen nicht ich selbst untergehe, und was mich von Handlung zu Handlung, von Gedanken zu Gedanken, von Zeit zu Zeit (wie auf unsichtbaren Fittigen) fortträgt[2].

Alle Schwärmerei überschreitet die Grenzen der Vernunft. Diese Grenzen, behaupten wir, zieht der Geist sich selbst, denn er gibt sich selbst seine Sphäre, schaut sich nur in dieser Sphäre an, und außer dieser Sphäre ist nichts für ihn. Es ist nur lächerlich, in dem Schwärmerei zu finden, was alle Schwärmerei auf immer unmöglich macht.

Sicherer vielleicht ist diese Philosophie endlich vor den Vergleichungen, die man zwischen ihr und andern anstellen wollte. — Wie tief hinweg unter dem Schwung dieser Philosophie gehen die Nachforschungen nach einem ersten Lehrsatz in der Philosophie, womit eine Zeitlang das gerade Widerspiel alles transscendentalen Denkens, der alte Dogmatismus, aufs neue eingeführt werden sollte. Der Dogmatismus versetzt seinen Anhänger gleich anfangs in ein nothwendiges System von Vorstellungen, aus welchem einen Ausgang zu finden oder den Flug zur höhern Welt (der Freiheit) zu unternehmen, gleich unmöglich ist. Die transscendentale

[1] Abermals Kants eigene Worte, Krit. der r. Vern. 3te Aufl. S. 423, Anm. — Es ist sonderbar, wie gewisse philosophische Schriftsteller andern Schriftstellern ewig Kants Worte wiederholen, als ob sie unmündig wären, oder als ob sie von den 100 Stellen, z. B. in welchen Kant gegen die Möglichkeit einer intellektualen Anschauung (in seinem Sinne) spricht, nicht zum wenigsten auch Eine gelesen hätten. Es ist, als ob jene fürchteten, nachdem man ihnen bewiesen, daß sie ihren Herrn und Meister nicht verstanden, auch noch den Ruhm des fleißigen Lesens und Auswendigwissens seiner Worte zu verlieren, wogegen doch niemand Zweifel erheben will.

[2] Nach dem, was Hr. Prof. Fichte im 4ten Hefte des V. Bandes des Philos. Journals hierüber gesagt hat, bleibt nichts hinzuzusetzen übrig. — Eigentlich gehört die ganze Untersuchung in die Aesthetik (wo ich auch auf sie zurückkommen werde). Denn diese Wissenschaft zeigt erst den Eingang zur ganzen Philosophie, weil nur in ihr erklärt werden kann, was philosophischer Geist ist, [ohne welchen philosophiren zu wollen nicht besser ist, als außer der Zeit fortdauern, oder ohne Einbildungskraft dichten zu wollen. Zusatz der ersten Auflage.]

Philosophie hat das Eigene, daß sie den, der sie faßt, gleich anfangs in Freiheit setzt, indem sie die Fesseln sprengt, womit das empiristische Wissen ihn umstrickt hatte. Alles Objektive beschränkt, seiner Natur nach. Was unser eignes Werk ist sogar, sobald es aus der Seele getreten und objektiv geworden ist, wird uns zur Schranke, und das schöpferische Gefühl, unter dem es entstand, verschwindet. —

Die transscendentale Philosophie, indem sie alles Objektive vorerst als nicht vorhanden ansieht, ist ihrer Natur nach aufs Werdende und Lebendige gerichtet, denn sie ist in ihren ersten Principien genetisch, und der Geist wird und wächst in ihr zugleich mit der Welt. — Sie hat mit dem Skepticismus die Freiheit der Contemplation und des Räsonnements, mit dem Dogmatismus die Nothwendigkeit der Behauptungen gemein. — Man wird ihre Wirkung in andern Wissenschaften spüren, weil sie die Köpfe nicht nur weckt, sondern, wie durch einen elektrischen Schlag, ihre Pole umkehrt.

IV.

„Er ist ein Idealist, sein System ist ein idealistisches", so sprechen manche, und glauben damit den Mann und sein System auf einmal geschlagen zu haben. Lieben Freunde, wenn ihr wüßtet, daß er nur insofern Idealist ist, als er zugleich und eben deßwegen der strengste und bündigste Realist ist, würdet ihr anders reden. — Was ist denn euer Realismus? worin besteht er eigentlich? — In der Behauptung: daß etwas außer euch — ihr wißt nicht was, noch wie, noch wo — eure Vorstellungen veranlasse? — Mit Erlaubniß gesagt, dieß ist falsch. Ihr habt das nicht aus euch selbst geschöpft, ihr habt es in irgend einer Schule gehört und sprecht es nach, ohne euch selbst zu verstehen. Euer Realismus ist weit älter als jene Behauptung, auch liegt er unendlich tiefer als jene von der obersten Oberfläche abgeschöpfte Erklärung des Ursprungs eurer Vorstellungen.

An diesen ursprünglichen Realismus verweisen wir euch. Dieser glaubt und will nichts anders, als daß der Gegenstand, den ihr vorstellt, zugleich auch der wirkliche sey. Dieser Satz aber ist nichts

anderes als der klare, unverkennbare Idealismus; und so sehr ihr euch dagegen sträuben mögt, seyd ihr doch alle zusammen geborene Idealisten.

Von diesem Realismus wissen eure Schulphilosophen nur deßwegen nichts, weil ihnen die menschliche Natur unter einem eiteln Spiel mit Begriffen längst verschwunden ist. Ihr sollt fühlen, daß ihr einer bessern Philosophie werth seyd. Laßt die Todten ihre Todten begraben, ihr aber bewahrt eure Menschennatur, deren Tiefe noch keine Philosophie aus Begriffen ergründet hat.

Wenn man hätte voraussehen können, daß blinder Glaube an die Ausdrücke eines Mannes weit mehr vermögen würde, als der Glaube an seine Philosophie selbst, so hätte man bedauern können, daß Kant seine Philosophie, die allen Dogmatismus von Grund aus zerstören sollte, in der Sprache des Dogmatismus vortrug.

„Wir kennen die Dinge an sich nicht", sagt Kant. Wenn einer sagt: ich kenne den Herrn NN. nicht, so heißt dieß so viel: ich weiß gar wohl, daß dieser NN. in rerum natura existirt, nur ich gerade kenne ihn nicht. Freilich setzt jener Ausdruck die Existenz der Dinge an sich voraus. Es ist, als ob ein Dogmatiker spräche, der irgend einem Dritten Kants Behauptungen in seiner Sprache verständlich machen wollte.

Nichtsdestoweniger müßte ein Kantianer, der nicht an Worten hangen bleibt, sondern auf die Sache geht, zwar dem Buchstaben seines Lehrers zuwider, doch seinem Geiste ganz gemäß behaupten, daß wir wirklich die Dinge, wie sie an sich sind, erkennen, d. h. daß zwischen dem vorgestellten und dem wirklichen Gegenstand gar kein Unterschied stattfinde.

Es sollen sich einige deß rühmen, daß ihr Herr und Meister buchstäblich verstanden seyn will. Es sind Leute, die nicht ahnen, daß auch in dem Buchstaben eines solchen Mannes weit mehr liegt, als sie zu fassen vermögen [1]. — Wenn Kant wirklich nach dem rohen Buchstaben

[1] Sie begreifen nicht, daß eine kühne Philosophie auch kühn zu sprechen das Recht hat, und daß die Wortscheue, mit der sie behaftet sind, nur kleinen Geistern gebührt. (Zusatz der ersten Auflage).

verstanden seyn will, so hat ihn niemand besser verstanden als Gegner, wie Benedikt Stattler u. a., vor allen andern aber ein gewisser Herr Schäffer, der im Jahr 1792 eine Schrift herausgab: Inconsequenzen und auffallende Widersprüche in der Kantischen Philosophie, besonders in der Kritik der r. V. Dessau, bei Hofmann, gr. 8., betitelt [1].

Jeder kühne Ausdruck in der Philosophie grenzt an Dogmatismus, weil er etwas vorzustellen sucht, was gar nie Objekt der Vorstellung seyn kann. Er symbolisirt, was er nicht versinnlichen kann. Nimmt man das Symbol für das Objekt selbst, so entsteht eine Philosophie, die noch weit abenteuerlicher klingt als die Religion der alten Aegyptier oder die Mythologie der Hindus nach der modernen Vorstellung davon [2].

Die Dinge an sich sind vor Kant schwerlich in dem Sinne da gewesen, in welchem er von ihnen spricht. Sie sollten nur der Anstoß seyn, den Leser vorerst aus dem Schlummer des Empirismus aufzuwecken, der die Erfahrung durch die Erfahrung, den Mechanismus durch den Mechanismus erklären zu können meint.

[1] (Hier fiel in der zweiten Auflage Folgendes aus): Was heißt aber Geist und Buchstaben? Der Buchstabe für sich ist und bleibt todt. Auch ihr, Nachbeter, tragt in den Buchstaben eures Herrn einen Geist hinein — nur einen Geist (oder Nichtgeist) Eurer Art. Weil ihr also seht, daß man beim Philosophiren, man mag sich auch anstellen wie man will, doch nicht wegkommt, ohne nolens volens selbst zu philosophiren, so sagt doch, daß ihr es thut, philosophirt frei und frank auf eigne Rechnung, und rühmt euch nicht des Buchstabens eines andern.

Daß übrigens dieser Herr und Meister nicht auf euch gerechnet hat, ist klar. Sonst hätte er eure Philosophie bei der Wurzel angegriffen. Diese ist die faule Vernunft, die ein beständiges Verlangen trägt nach Dingen an sich und andern Hirngespinnsten dieser Art. Sagen aber, daß wir die Dinge an sich nicht kennen (worüber ihr der Philosophie aus eignem Antrieb euer aufrichtiges Beileid bezeugtet, und die Eingeschränktheit des Erkenntnißvermögens vorschützte), heißt jenes Verlangen nicht ausrotten, sondern nähren und unterhalten.

Zu bedauern also ist hier nichts, als daß auch der Buchstabe dieser Philosophie für die meisten zu kühn war.

[2] nach der modernen Vorstellung davon (Zusatz der zweiten Auflage).

„Das Princip des Sinnlichen kann nicht wieder im Sinnlichen, es muß im Uebersinnlichen liegen"; dieß sagte Kant, wie es alle wahren Philosophen vor ihm und zugleich mit ihm niemand klarer und vortrefflicher gesagt hat als Jacobi. — Eben darin liegt der Charakter alles Sinnlichen, daß es bedingt ist, seinen Grund nicht in sich selbst hat.

Diesen übersinnlichen Grund alles Sinnlichen symbolisirte Kant durch den Ausdruck: Dinge an sich — ein Ausdruck, der wie alle symbolischen Ausdrücke einen Widerspruch in sich schließt, weil er das Unbedingte durch ein Bedingtes darzustellen, das Unendliche endlich zu machen sucht. Solche widersprechende (ungereimte) Ausdrücke aber sind die einzigen, wodurch wir überhaupt Ideen darzustellen vermögen. Was unästhetische Köpfe aus einem solchen Wort machen können, weiß man längst. Plato erschöpft sich in Worten, um es auszudrücken, daß die Ideen ein Seyn enthalten, das weit über alles empirische Daseyn hinweg reicht. Nichtsdestoweniger kann man noch heutzutage den Beweis hören, daß Platons Ideen wirkliche Substanzen seyen, gerade so wie Kants Dinge an sich. (Man s. Plessings Memnonium und andere Schriften.)

Eine merkwürdige Stelle hierüber findet sich in Kants Streitschrift gegen Herrn Eberhard (über eine Entdeckung ꝛc. S. 55. 561): „daß wir auf Dinge an sich kommen müssen (bei Erklärung der Vorstellungen), ist die beständige Behauptung der Kritik, nur daß sie diesen Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen nicht selbst wiederum in Dingen als Gegenständen der Sinne, sondern in etwas Uebersinnlichem sucht, was jenem zum Grunde liegt, und wovon wir keine (versteht sich, wie immer, theoretische, kategorische, auf ein Daseyn gehende) Erkenntniß haben. Sie sagt: die Gegenstände als Dinge an sich geben den Stoff zu empirischen Anschauungen (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen seiner Sinnlichkeit gemäß zu bestimmen), aber sie sind nicht der Stoff derselben".

Es ist offenbar, daß die Dinge an sich hier nichts als die Idee eines übersinnlichen Grundes der Vorstellungen bezeichnen; sie enthalten

nur den Grund, das Vorstellungsvermögen sinnlich zu bestimmen. Ohne dieses Bestimmen würden wir uns selbst dieses übersinnlichen Grundes nicht bewußt werden. In dieser Handlung des Bestimmens (unsrer selbst) erst scheiden sich die beiden Welten, die sinnliche (reale, der Erscheinungen) und die übersinnliche (ideale, der Dinge an sich).

Ich weiß gar wohl, daß Kant in seiner theoretischen Philosophie dieses übersinnliche Princip, nach welchem alle Vorstellungen construirt werden, gänzlich unbestimmt läßt. Irgendwo stellt er dem Materialismus als Hypothese in polemischer Absicht die Behauptung entgegen: es könnte wohl seyn, daß das intelligible Substrat der Materie und des Denkens eins und dasselbe wäre.

In Herrn Schulz Erläuterungen ꝛc. erinnere ich mich gelesen zu haben: das, was uns zu Vorstellungen bestimme, möchte wohl von der Seele selbst so sehr verschieden nicht seyn. — Hier ist freilich alles ungewiß und schwankend.

Auch läßt Kant im Verfolg seines Systems der theoretischen Philosophie alles unerklärt, was sich nur aus jenem ursprünglich innern Princip alles Vorstellens (das er nirgends zu bestimmen versucht hat) erklären läßt. Ich will davon nur Ein Beispiel anführen.

Die Kategorien leitet er ab von den formalen Funktionen des Verstandes (im logischen Gebrauch), die selbst einer höhern Ableitung bedürfen, und vielmehr umgekehrt von den Kategorien abgeleitet werden sollten. Nachdem er die Tafel der Kategorien aufgestellt hat, fährt er also fort: „über dieselbe lassen sich artige Betrachtungen anstellen, die vielleicht erhebliche Folgen in Ansehung der wissenschaftlichen Form aller Vernunfterkenntnisse haben könnten"; namentlich, „daß allerwärts eine gleiche Zahl der Kategorien jeder Klasse, nämlich drei sind, welches zum Nachdenken auffordert, da sonst alle Eintheilung der Begriffe (nach dem Satze des Widerspruchs) Dichotomie seyn muß. Dazu kommt aber noch, daß die dritte Kategorie jeder Klasse allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten (also synthetisch) entspringt".

Jedermann sieht ein, daß in dieser Tafel der Kategorien die ursprüngliche Form, nach welcher der Geist in allen seinen Construktionen verfährt, anschaulich und mit mathematischer Präcision vorgelegt ist. Daß aber der menschliche Geist überhaupt genöthigt ist, alles, was er anschaut und erkennt, aus Entgegengesetztem zu construiren, davon sieht man den Grund nicht ein, ohne den ursprünglichen Dualismus im menschlichen Geiste aufzudecken, den Kant in seiner praktischen Philosophie aufgestellt, in seiner theoretischen aber überall nur vorausgesetzt hat.

Betrachtungen dieser Art sind keine philosophischen Grübeleien; denn so tief ihr Grund liegt, so weit erstreckt sich ihre Ausdehnung. Jene beiden Kategorien, von denen Kant spricht, sind Hauptäste eines und desselben Stamms, die sich in unendlichen Verzweigungen über die ganze Natur ausbreiten. Nicht nur die Möglichkeit einer Materie und eines Weltsystems überhaupt, sondern auch der ganze Mechanismus und Organismus der Natur führt uns auf jene Duplicität der Principien zurück [1].

Man hat die Kategorientafel unzähligemal abgeschrieben und abdrucken und wieder abdrucken lassen, und allerhand formales Unwesen damit getrieben; aber von dem reellen Gebrauch derselben, den Kant hoffte, wenn er die Aufstellung derselben für ein Verdienst um alle Wissenschaften ausgab, hat man bis jetzt noch wenig verstanden.

Ich kehre zurück. In der theoretischen Philosophie Kants ist das übersinnliche Princip alles Vorstellens nur angedeutet. In der praktischen Philosophie aber erscheint auf einmal als Princip unsers Handelns — die Autonomie des Willens, und als das einzige Uebersinnliche, wovon wir Gewißheit haben, die Freiheit in uns.

[1] (Zusatz der ersten Auflage): Es wird z. B. vielleicht noch bewiesen werden, daß alle sogenannten wunderbaren (d. h. noch nicht erklärten) Erscheinungen der Natur auf Wechselwirkungen fester Körper mit jenem bis jetzt großentheils unbekannten Fluidum entspringen, das unser Planetensystem, und ohne Zweifel den ganzen Weltraum erfüllt; was wir aber von diesem Fluidum wissen, ist, daß es unter den mannichfaltigsten Formen, aber als thätig immer nur in seiner Trennung (in positive und negative Materien) erscheint.

Hier also löst sich das Räthsel. Wenn daher Reinhold (dessen Abhandlung: Gegenwärtiger Zustand der Metaphysik, im 2ten Theil seiner Verm. Schriften, die voranstehenden Bemerkungen veranlaßt hat) fragt: ob der von Fichte zuerst in seinem ganzen Umfang aufgestellte transscendentale Idealismus derselbe mit dem Kantischen sey, oder von ihm in der Grundbehauptung abweiche, daß das Princip der Vorstellungen lediglich ein inneres (also gar nicht in etwas vom Ich Verschiedenem zu suchen) sey, — so ist die Antwort auf diese Frage, dem Bisherigen zufolge, diese:

Beide Philosophen sind einig in der Behauptung, daß der Grund unserer Vorstellungen nicht im Sinnlichen, sondern im Uebersinnlichen liege. Diesen übersinnlichen Grund muß Kant in der theoretischen Philosophie symbolisiren, und spricht daher von Dingen an sich, als solchen, die den Stoff zu unsern Vorstellungen geben. Dieser symbolischen Darstellung kann Fichte entbehren, weil er die theoretische Philosophie nicht, wie Kant, getrennt von der praktischen behandelt. Denn eben darin besteht das eigenthümliche Verdienst des Letztern, daß er das Princip, das Kant an die Spitze der praktischen Philosophie stellt (die Autonomie des Willens) zum Princip der gesammten Philosophie erweitert, und dadurch der Stifter einer Philosophie wird, die man mit Recht die höhere Philosophie heißen kann, weil sie ihrem Geiste nach weder theoretisch noch praktisch allein, sondern beides zugleich ist.

Reinhold selbst erklärt (in der angeführten Schrift S. XI. XII der Vorr.): es sey nicht sein Zweck gewesen, diesen Idealismus in seinem ganzen Umfang darzustellen. Was er vorzüglich daran heraushebt, ist, daß das Princip desselben außerhalb der bloß theoretischen Philosophie liege. „Sinnlichkeit und Verstand, sagt er, sind nur in Bezug auf ein Nichtich denkbar, welches keineswegs durch Sinnlichkeit und Verstand gesetzt, sondern nur vorausgesetzt wird". [Man wird diese Stelle nicht mißverstehen. Streng genommen, setzen weder Verstand noch Sinnlichkeit ein Objekt voraus, denn die Welt der Objekte ist selbst nichts anderes als unsere ursprüngliche Sinnlichkeit und

unser ursprünglicher Verstand. Der Verstand setzt weder das Objekt, noch das Objekt den Verstand (als ruhendes Vermögen) voraus. Der Verstand (in construirender Thätigkeit) und das Objekt sind eins und dasselbe, und unzertrennlich. Reinhold will nur so viel sagen: Sinnlichkeit und Verstand sind ohne Objekt (das durch sie entsteht) nicht denkbar, wie aus dem Gegensatz erhellt:] „Reine Vernunft aber ist absolute Thätigkeit". Man kann allerdings unter reiner Vernunft theoretische sowohl als praktische Vernunft verstehen, allein die erstere ist nicht absolute Thätigkeit, sondern selbst nur die (durch praktische Vernunft) gesteigerte Einbildungskraft: also scheint Reinhold hier unter reiner Vernunft die praktische zu verstehen. Dann aber fragt es sich, wie diese Stelle: („reine Vernunft ist absolute Thätigkeit") mit den nachherigen Bemerkungen über die Kantischen Begriffe von der Freiheit des Willens vereinbar sey. In diesen wird behauptet, die Freiheit des Willens sey von der reinen (praktischen) Vernunft total verschieden. Ich weiß zwar nicht, wie eine vom Willen, der doch selbst gesetzgebend seyn soll, verschiedene praktische (d. h. gesetzgebende) Vernunft gedacht werden könne. Doch davon nachher. — Es sey dem wie ihm wolle, aus dem Folgenden ist auf jeden Fall klar, daß der Verfasser sich auf den praktischen Standpunkt des Idealismus gestellt hat, und den theoretischen Standpunkt beiseite läßt.

„Das Ich setzt sich selbst ein Nichtich entgegen. Durch dieselbe absolute Thätigkeit (durch welche das Ich sich selbst setzt) wird das Nichtich als solches gesetzt. Der Satz, der dieses ausdrückt, stellt die ursprüngliche Antithesis auf: das Ich setzt sich selbst ein Nichtich entgegen, oder, durch das Ich wird das Nichtich schlechthin gesetzt". — Angenommen, daß sich jemand aus dieser Stelle einen vollständigen Begriff des transscendentalen Idealismus machen wollte, so könnte er den Satz: das Ich setzt sich ein Nichtich schlechthin entgegen, nicht anders als so verstehen: das Ich setzt sich ein Nichtich in der Idee entgegen. Damit aber wäre offenbar für die Erklärung der Nothwendigkeit unserer objektiven Vorstellungen nichts gewonnen.

Denn jene Handlung des Entgegensetzens ist eine freie, mit

Bewußtseyn begleitete, keine ursprüngliche, also auch keine nothwendige Handlung. Allerdings setzt das Ich das Nichtich sich entgegen, und indem es dieß thut, wird es eben damit praktisch, aber es kann dieß nicht thun, also auch nicht praktisch werden, ohne das Nichtich, oder ohne sich selbst, als beschränkt durch das Nichtich vorauszusetzen. Das Gefühl dieses Beschränktseyns entsteht allerdings erst durch jene Handlung des Entgegensetzens, aber jenes Gefühl konnte nicht entstehen, wenn jene Beschränktheit nicht ursprünglich und real war. Daß also das Ich praktisch werde (und davon ist hier die Rede), dazu gehört zweierlei: 1) daß das Ich in seinen Vorstellungen beschränkt sey, [das Ich aber ist beschränkt, nicht etwa, wie ein Objekt, dadurch, daß ihm seine Schranke, ohne sein Zuthun, durch ein Aeußeres bestimmt ist, sondern dadurch, daß es sich selbst als beschränkt fühlt (denn überhaupt ist ein Ich nichts, als was es in sich anschaut oder fühlt); es kann sich aber nicht als beschränkt fühlen, ohne sich die Schranke ideal entgegenzusetzen, also] 2) daß es sich die Schranke (das Nichtich) entgegensetzte. Dieß kann es aber hier wiederum nicht, ohne daß es real beschränkt sey.

Also sehen wir uns hier in einem unvermeidlichen Cirkel befangen, der, streng und richtig aufgefaßt, uns auf einmal die Natur unsers Geistes aufschließt, und unversehens zum höchsten Standpunkte des transscendentalen Idealismus erhebt.

„Wir können nicht ideal handeln, wir können uns die ursprüngliche Schranke nicht entgegensetzen, ohne real beschränkt zu seyn; und umgekehrt, wir sind nicht real beschränkt, ohne diese Beschränktheit zu fühlen, d. h. ohne sie uns ideal entgegenzusetzen". Also zeigt sich, daß jene Handlung, wodurch wir (passiv) beschränkt werden, und die andere, wodurch wir (aktiv) uns selbst beschränken, indem wir uns die Schranke entgegensetzen, eine und dieselbe Handlung unsers Geistes ist, daß wir also in einer und derselben Handlung zugleich passiv und aktiv, zugleich bestimmt und bestimmend sind, kurz, daß eine und dieselbe Handlung Realität (Nothwendigkeit) und Idealität (Freiheit) in sich vereinigt.

Soviel ich weiß[1], ist das der Kern des transscendentalen Idealismus. Denn nun ist offenbar, daß die ursprüngliche Natur des Geistes in jener absoluten Identität des Thuns und des Leidens besteht, daß daraus eigentlich jenes wunderbare Phänomen, das bisher noch keine Philosophie erklärt hat, das Phänomen des Gefühls (des Sinnlich-Geistigen in uns) hervorgeht, und daß jene ursprüngliche Wechselwirkung mit uns selbst eigentlich das innere Princip unserer Vorstellungen ist, das bisher alle wahren Philosophen, obgleich großentheils vergeblich, gesucht haben.

Da nun Reinhold nur die eine jener Handlungen, welche beide zusammen und in ihrer absolutesten Vereinigung das eigentliche Triebwerk unserer ganzen geistigen Thätigkeit sind, aufgefaßt hat, da ferner jene beiden Handlungen, die der Idealismus als Eine zusammenfaßt, nur wechselseitig durch einander Sinn und Bedeutung erhalten, so ist begreiflich, daß sich aus seiner Darstellung dieses Systems kein vollständiger Begriff desselben abstrahiren läßt.

„Das Ich setzt sich das Nichtich schlechthin entgegen", durch diesen Satz wird bloß eine ideale Handlung ausgedrückt; dieser Satz aber, als Princip der Erklärung des Ursprungs unserer Vorstellungen (und als solches wird er von dem Verfasser aufgestellt), ist völlig unverständlich, solange er in dieser Einseitigkeit aufgestellt wird. Denn man begreift nicht, wie durch eine lediglich ideale Entgegensetzung reale Vorstellungen entstehen sollen.

Der Satz: „das Ich setzt sich das Nichtich schlechthin entgegen", ist theoretisch ganz falsch. Der Idealismus der theoretischen Philosophie ist völlig antidualistisch, er behauptet die absolute Identität des Objekts und Subjekts in der Vorstellung; wenn man den Idealisten fragt, was das Objekt sey, antwortet er, ich selbst in meinem endlichen Produciren. Auch ist es, theoretisch betrachtet, falsch, daß sich das Ich das Nichtich schlechthin entgegensetze; vielmehr wird in der theoretischen Philosophie als Bedingung des Objekts eine Affektion

[1] (und jeder darf sagen, was er zu wissen überzeugt ist) (Zusatz der ersten Auflage).

des Ichs vorausgesetzt. Aus der bloßen Affektion aber läßt sich die Vorstellung nicht erklären, es gehört dazu eine ursprüngliche Vereinigung von Thätigkeit und von Leiden, d. h. eine sich selbst afficirende, sich selbst bestimmende Natur.

Diese Bemerkungen alle zusammen stehen hier — nicht des Mannes, dessen Abhandlung sie veranlaßt hat, sondern anderer wegen, bei denen Auktorität überhaupt und namentlich diese Auktorität anstatt der Gründe gelten könnte. Da man es täglich noch hören kann, die Wissenschaftslehre enthalte nicht den ausschweifendsten, sondern in der That den unsinnigsten Idealismus — der alle Nothwendigkeit unserer objektiven Vorstellungen aufheben würde; und da die einseitige Darstellung dieses Systems (wenn es nämlich vom praktischen Standpunkte aus allein dargestellt wird) und Sätze wie der: das Ich setzt sich das Nichtich schlechthin entgegen, theoretisch verstanden — allerdings die Idee eines solchen Idealismus bei Unwissenden aufregen, so kann es nicht unnütz seyn jene Einseitigkeit aufzudecken, nicht, um die Wissenschaftslehre gegen solche Erklärungen zu schützen (das thut sie selbst am besten), sondern nur etwa, um sich selbst und andern Gleichdenkenden die Uebelkeiten zu ersparen, die man unwillkürlich empfindet, wenn man etwa zufälliger Weise in einem Journal auf solche Urtheile stößt, oder eines dergleichen in Gesprächen wiederholen hört. Denn übrigens ist es Zeit, daß man nicht immer wieder wegen der Schwachen im Lande zum Alphabet der Philosophie zurückkehre, um so mehr, da der Weg, den diese Philosophie noch vor sich hat, groß genug, und sogar die erklärten Feinde, die sie im Rücken läßt, von keiner Bedeutung sind.

Nur durch jene ursprüngliche Identität des Theoretischen und Praktischen in uns[1] werden die Affektionen in uns zu Gedanken, die Gedanken zu Affektionen, das Reale ideal, das Ideale real. Ohne dieselbe zum Princip unsrer ganzen Philosophie zu machen, können wir zwar den Lehrling an die ursprünglichen theoretischen Handlungen des Geistes verweisen, aber ohne diesen Handlungen jemals

[1] Ich muß hierüber auf den unmittelbar vorhergehenden Abschnitt verweisen, wo diese Behauptung aus Principien abgeleitet ist.

eine andere als lediglich ideale Bedeutung zu verschaffen. Wir können, gleich der einzigmöglichen Standpunktslehre (so heißt bei Reinhold die Lehre des Hrn. Beck in Halle), den Leser oder Zuhörer bitten, flehen und ermahnen, ursprünglich vorzustellen, sich in den Standpunkt des ursprünglichen Vorstellens, und, wenn es deßhalb nöthig seyn sollte, gar auf einen andern Weltkörper zu versetzen, wo uns lauter neue Objekte vorkommen, für die wir noch keinen Begriff haben; — wir können das alles bis ins Unendliche fort wiederholen, uns ewig in diesem Kreis von Worten herumdrehen, und aller Ohren damit ermüden, ohne gewiß zu seyn, daß irgend jemand uns versteht; denn, trifft es sich etwa, daß jemand mit jenen Worten Sinn verbindet, so geschieht dieß nur deßwegen, weil er schon zum voraus weiß, was wir sagen wollen. Daß jenes ursprüngliche Vorstellen — jenes ursprüngliche Construiren — nicht bloß ideal, sondern real und ursprünglich-nothwendig sey, kann ich niemand begreiflich machen, ohne ihm das innere Princip alles Vorstellens und Construirens aufzuschließen. Dieses innere Princip aber ist nichts anderes als das ursprüngliche Handeln des Geistes auf sich selbst, die ursprüngliche Autonomie, welche, vom theoretischen Standpunkt aus angesehen, ein Vorstellen, oder, was dasselbe ist, ein Construiren endlicher Dinge, vom praktischen Standpunkt aus ein Wollen ist.

Jenes ursprüngliche Selbstbestimmen des Geistes nun kann ich allerdings in einem Grundsatze ausdrücken. Dieser Grundsatz aber ist in Bezug auf den, mit dem ich rede, nothwendig ein Postulat, d. h. ich muß von ihm fordern, daß er in diesem Augenblicke von aller Materie des Vorstellens und Wollens abstrahire, um sich selbst in seinem absoluten Handeln auf sich selbst anzuschauen. Diese Forderung zu machen bin ich berechtigt, weil sie keine lediglich theoretische Forderung ist; wer sie nicht zu erfüllen vermag, der sollte sie wenigstens erfüllen können; denn das moralische Gesetz fordert von ihm eine Handlungsweise, für die er (wie das auch bei den meisten Menschen der Fall ist) gar keinen Sinn haben kann, ohne seiner

ursprünglichen Geistigkeit bewußt zu werden; es hält ihm einen absoluten Zustand, zu dem er gelangen soll, als eine Idee vor, die er gar nicht verstehen könnte, hätte er nicht (um in Platons Sprache mich auszudrücken) in der intellektualen Welt (d. h. in sich selbst, als geistigem Wesen) ihr Urbild angeschaut.

Dagegen eine lediglich theoretische Forderung, z. B. sich in den Standpunkt des ursprünglichen Vorstellens und zu dessen Behuf etwa gar auf einen fremden Planeten zu versetzen, gar keine Nothwendigkeit bei sich führt; denn wer die Nothwendigkeit davon einsieht, der hat jene Forderung (ursprünglich vorzustellen) schon längst und von selbst erfüllt; wo sie also verstanden wird, kommt sie zu spät, und wo sie zu rechter Zeit kommt, wird sie nicht verstanden[1]; denn gesetzt auch, daß irgend jemand gutmüthig genug wäre, jene Geistesoperation gewaltthätiger Weise vornehmen zu wollen, so wüßte er doch nicht, wie er das angreifen sollte, und wäre nach vollbrachtem Versuch wo möglich noch unwissender über sich selbst, als vorher.

Die Sache ist diese: das ursprüngliche Vorstellen ist etwas, was, wenn es verstanden werden soll, selbst noch abgeleitet werden muß. Versicherungen, wie folgende: — „es komme dabei nicht auf die Erklärung an, was ein Objekt, was ursprünglich, und was sich vorstellen heiße; — auf die Frage: was ursprünglich vorstellen heiße,

[1] Den klarsten Beweis davon gibt das Schicksal, das Herrn Becks Philosophie bisher gehabt hat. Es war erfreulich zu sehen, wie Leute, die von der Kritik der reinen Vernunft auch nicht den ersten Perioden verstanden hatten, nach Erscheinung der Standpunktslehre gelaufen kamen zu versichern, gerade so und nicht anders hätten sie Kant längst verstanden. — Aber euer ganzes Wesen sträubt sich gegen ein solches System, und euer unwillkürlicher Respekt für Kants Namen ist viel zu blind, als daß ihr ihm auch jetzt noch ein solches System zutrauen könntet, das euch wie baarer Unsinn klingt und klingen muß. Dieß sieht man aus den bescheidenen Einwürfen, mit denen ihr eurem beklommenen Herzen Luft gemacht habt. — Einer von euch, der sonst seine Unwissenheit durch ein vornehmes Lächeln zu verbergen sucht, fragte (das erstemal, daß er ehrlich heraussagt, was ihm auf dem Herzen lag) ganz ängstlich Herrn Beck: Wenn etwa ein Blitzstrahl aus den Wolken niederführe, und (wo Gott für sey!) den Herrn Beck zerschmetterte — ob dieß auch zu seinem ursprünglichen Vorstellen gehören würde!!

gebühre gar keine Antwort, die rechte Antwort darauf sey das ursprüngliche Vorstellen selbst"; — Versicherungen dieser Art wären ganz gut, wenn das Postulat in sich selbst mathematische Evidenz hätte.

Ohne Zweifel erwiedert die Standpunktslehre: wer meine Anmuthung nicht a priori versteht, oder, wer nicht einsieht, daß sie die erste Bedingung alles Philosophirens ist, für den ist sie gar nicht gemacht, und wer dieß erklärt, erklärt eben damit, daß er kein Philosoph ist und seyn kann. Diese Strenge gegen das ignavum pecus ist recht und billig[1]. Allein dann sollte sich die Standpunktslehre wenigstens nicht rühmen, „jedermänniglich zeigen zu können, daß, wenn seine Vorstellungsart nicht mit der ihrigen übereinstimmt, er sicherlich gar nichts in philosophischen Dingen wisse, er möge sich nun einen dogmatischen, skeptischen oder kritischen Philosophen nennen". — Es giebt nur Eine Art von Postulaten, die zwingende Kraft haben, die der Mathematik; weil sie zugleich in der äußern Anschauung darstellbar sind. Theoretische Postulate in der Philosophie aber (da sie eine nur dem innern Sinn verständliche Construktion fordern) können ihre zwingende Kraft nur durch Verwandtschaft mit moralischen Forderungen erhalten, weil diese kategorisch, also selbst nöthigend sind[2]. Eine solche Verwandtschaft findet sich nun bei dem Postulat: ursprünglich vorzustellen, ganz und gar nicht. Es ist also auch kein Postulat, denn es enthält nichts, was sich auch allgemeingültig fordern läßt. Das ursprüngliche Vorstellen ist überhaupt kein Postulat, sondern eine Aufgabe in der Philosophie.

Ein Postulat, das als solches an die Spitze der Philosophie gestellt werden könnte, müßte nicht bloß theoretisch seyn, es müßte zugleich eine praktische Seite haben, es müßte theoretisch und praktisch zugleich seyn. Dieß ergibt sich schon aus dem Bisherigen. Es hat aber noch

[1] und der empirische Probirstein der wahren Philosophie ist ohne Zweifel der, daß sie allen geistlosen Menschen, so viel ihrer sind, schlechterdings unverständlich sey. (Zusatz der ersten Auflage.)

[2] Ich verweise deßhalb den Leser auf den Anhang, der dieser Abhandlung beigefügt ist.

ein besonderes Interesse, daß kein lediglich theoretisches Postulat Princip der Philosophie sey.

Philosophie nämlich ist nicht selbst Wissenschaft, die man, wie jede andere, erlernen kann, sondern sie ist der wissenschaftliche Geist, den man zum Lernen schon mitbringen muß, wenn dasselbe nicht in ein lediglich historisches Wissen ausschlagen soll. Philosophie ist daher nicht nur Instrument, sondern zugleich Werk der Kultur und der Erziehung. Sie soll etwas Unterscheidendes vor andern Wissenschaften haben. Dieses Unterscheidende besteht darin, daß Freiheit und Selbstthätigkeit an ihr weit mehr als an allen andern Wissenschaften Antheil haben. Die Philosophie eines Menschen soll zugleich das Maß seiner Kultur seyn, und umgekehrt, sie soll selbst wieder dienen den Menschen zu erziehen. Wenn nun die Philosophie eine Wissenschaft ist, welche zu verstehen ein gewisser Grad der Geistesfreiheit erfordert wird, so kann sie nicht jedermanns Ding seyn, d. h. sie kann nicht von einem theoretisch-allgemein und a priori gültigen Postulat ausgehen. Sie muß in ihrem ersten Postulat schon etwas enthalten, was gewisse Menschen auf immer von ihr ausschließt[1]. Sie muß nicht nur die müßigen Köpfe abwehren, die unter einem auswendig gelernten Jargon von Schulwörtern ihre Geistesarmuth zu verbergen suchen, sondern sie muß auch arbeiten, daß die Akten sobald wie möglich geschlossen werden, damit künftig alle fähigen Köpfe zu Wissenschaften eilen, die unmittelbar noch ins Leben eingreifen. Sie muß daher suchen, daß sie selbst ins Leben (durch Erziehung und Bildung) übergehe, und künftig nicht mehr gelehrt und gelernt zu werden brauche. Sie muß daher von einem Princip ausgehen, das, ob es gleich nicht allgemeingeltend ist, doch allgemeingeltend seyn sollte. Damit sie Gewalt habe selbst über geistlose Menschen, muß sie in ihren ersten Principien schon ein praktisches Interesse (sacri quid) haben. Sie muß mit einem Postulate beginnen, das mit den praktisch allgemeingültigen Forderungen: seiner selbst, als eines geistigen Wesen, bewußt zu seyn, allen Empirismus, als

[1] Sie muß in ihren ersten Principien schon intolerant seyn. (Zusatz der ersten Auflage.)

Princip, in sich zu vernichten, eins und dasselbe ist, oder vielmehr den ersten Grund für sie alle enthält.

Es ist von alten Zeiten her so gewesen, daß das heilige Feuer der Philosophie von reinen Händen bewahrt wurde. In den herrlichsten Staaten der alten Welt hatten die ersten Stifter, d. h. die ersten Weisen derselben, die Wahrheit vor den Profanen, d. h. Unwürdigen, durch Mysterien zu verbergen gesucht. Als die Kultur im Lauf der Zeit weiter fortschritt, und einzelne Köpfe über die Schranken jener ursprünglichen Einrichtungen hinausstrebten, errichteten sie philosophische Schulen, nicht um Philosophie dem Gedächtniß anzuvertrauen, sondern um durch sie Jugend zu erziehen. Auch in diesen Schulen herrschte lange noch der Unterschied esoterischer und exoterischer Philosophie. Zu derselben Zeit, als durch die Sophisten in Griechenland die Philosophie zur Profession und zum Erwerbmittel herabsank, sank auch der Staat von seiner ehemaligen Höhe, und die Philosophie erstarb in der elenden Kunst zu überreden und durch Scheingründe zu betrügen.

Gesetzt aber, die Philosophie hätte kein solches Interesse in Bezug auf die Menschheit, gesetzt, sie wäre bloß Beschäftigung des Kopfes (die doch wohl eigner Art seyn muß, da die Menschen nach so vielen mißlungenen Versuchen immer wieder von vorne anfangen zu philosophiren), so fordert doch das wissenschaftliche Interesse, daß das Princip der Philosophie nicht ein lediglich-theoretisches sey.

Denn 1) die theoretischen Handlungen des menschlichen Geistes selbst erhalten erst im Gegensatz gegen die praktischen reale Bedeutung. Daß die ursprünglichen Handlungen des Geistes nothwendig sind, dessen werden wir nur im Gegensatz gegen die Willkür der freien Handlungen inne. Daß aber deßwegen der Geist in seinem Vorstellen nicht lediglich passiv sey, und seyn könne, dessen werden wir wiederum nicht anders inne, als dadurch, daß er diese Passivität denkt, d. h. daß er sich über sie erhebt, oder, mit andern Worten, daß er frei handelt. Nun ist aber das Problem der theoretischen Philosophie eben dieses, in Erklärung der Vorstellung Nothwendigkeit und Freiheit, Zwang und Selbstthätigkeit, Passivität und Aktivität zu vereinigen; denn wofern

wir das Leiden der Thätigkeit oder die Thätigkeit dem Leiden aufopfern, gerathen wir im erstren Fall in einen dogmatischen Idealismus, im letztern in einen dogmatischen Realismus (oder Empirismus), zwei Systeme, die beide gleich falsch sind. Gehen wir also etwa, so wie die einzig-mögliche Standpunktslehre, von einem lediglich theoretischen Actus aus, so wird es uns unmöglich seyn, das Gefühl der Nothwendigkeit, wovon alle objektiven Vorstellungen begleitet sind, zu erklären, und so sehr wir auch dagegen protestiren mögen, werden sich doch jene ursprünglichen Handlungen in lediglich ideale auflösen. Die Standpunktslehre mag immerhin erinnern: „es sey bei ihr gar nicht die Rede von einer ursprünglichen Vorstellung, denn die Vorstellung setze schon den Gegenstand voraus, den wir durch sie (nicht erzeugen, sondern, nachdem er bereits erzeugt ist) denken; sondern, es sey vom ursprünglichen Vorstellen selbst als einem Actus die Rede, wodurch wir den Gegenstand selbst produciren"; — alle diese Erinnerungen fruchten nichts, denn dieselbe Standpunktslehre sieht sich bald nachher genöthigt, das ursprüngliche Vorstellen mit dem Verstandesgebrauch als identisch vorzustellen, und zu erklären: „das ursprüngliche Vorstellen bestehe in den Kategorien".

Nun wird aber jeder Leser alsobald folgendermaßen argumentiren: der Verstand ist das Vermögen der Begriffe, Begriffe aber sind gar nichts Ursprüngliches, sondern lediglich Abstraktionen von einem Ursprünglichen; Begriffe sind gar keine nothwendigen, sondern lediglich ideale Handlungen. Kategorien sind nicht das ursprüngliche Handeln selbst, das du zwar vorstellig machen willst, innerhalb der Schranken aber, die du dir selbst gesetzt hast, nicht vorstellig machen kannst; sie sind nicht das ursprüngliche Vorstellen, sondern die Vorstellung vom ursprünglichen Vorstellen. Du verwickelst dich also in deinen eignen Behauptungen, indem du anfänglich zwar ermahnest, bei Erklärung des Ursprungs der Vorstellungen sich des discursiven Denkens völlig zu entschlagen, und doch genöthigt bist, alsobald selbst zu discursiven Vorstellungen deine Zuflucht zu nehmen, und das ursprüngliche Vorstellen mit dem Verstandesgebrauch in den Kategorien als identisch vorzustellen. Wir

begreifen nun zwar recht wohl, warum du so verfahren mußtest, und werden uns deßwegen über deinen eigentlichen Sinn und Meinung nicht irre machen lassen; denn wir sehen ein, daß du von deinem Standpunkt aus das ursprüngliche Vorstellen gar nicht begreiflich machen kannst; daß also jenes widersprechende Verfahren nicht deine Schuld ist, sondern die deines Standpunkts ist.

Ohne Zweifel würde die Standpunktslehre einen solchen fragen, wie denn er das ursprüngliche Vorstellen, wenn er es andern begreiflich machen wolle, anders als durch Begriffe, durch Vorstellungen des ursprünglichen Vorstellens begreiflich machen könne. Der Gefragte würde antworten, daß er darauf völlig Verzicht thue, irgend jemand das ursprüngliche Vorstellen durch Begriffe verständlich zu machen, und daß er eben deßwegen nicht mit dem Postulat des ursprünglichen Vorstellens den Anfang machen zu können glaube, sondern vielmehr den Lehrling vorerst von allem Vorstellen zu abstrahiren ermahne, um ihn in Ansehung desselben in völlige Freiheit zu versetzen. Nun aber behaupten wir, daß der menschliche Geist, indem er von allem Objektiven abstrahirt, in dieser Handlung zugleich eine Anschauung seiner selbst habe, die wir intellektual heißen, weil ihr Gegenstand ein lediglich intellektuales Handeln ist. Wir behaupten zugleich, daß diese Anschauung die Handlung ist, wodurch ein reines Selbstbewußtseyn entsteht, und daß sonach der menschliche Geist selbst nichts anderes als dieses reine Selbstbewußtseyn ist. Hier haben wir also eine Anschauung, deren Objekt ein ursprüngliches Handeln ist, und zwar eine Anschauung, die wir nicht erst durch Begriffe in andern zu erwecken versuchen dürfen, sondern die wir von jedem a priori zu fordern berechtigt sind, weil es eine Handlung ist, ohne welche ihm das moralische Gesetz, d. h. ein schlechthin und unbedingt an jeden Menschen, in der bloßen Qualität seiner Menschheit, ergehendes Gebot, völlig unverständlich seyn würde [1].

[1] Vielleicht fragt man: wie kommt es aber, daß so viele versichern, ihnen sey jene Anschauung etwas völlig Unbekanntes, ja Unbegreifliches? — Darauf haben wir nicht zu antworten, sondern diejenigen, die fragen, damit sie nicht gefragt

Wenn es nun aber darauf ankommt, das ursprüngliche Vorstellen wirklich in Begriffen vorzulegen, und den ursprünglichen Verstandesgebrauch zu zergliedern, so werden wir immer noch vor demjenigen, der vom ursprünglichen Vorstellen, als einem Postulat, ausgeht, sehr viel voraus haben, weil in unserem ersten Grundsatze schon das innere Princip alles Vorstellens ausgedrückt ist. „Die objektiv-synthetische Einheit des Bewußtseyns, sagt Hr. Beck, ist der höchste Gipfel alles Verstandesgebrauchs". Diese objektiv-synthetische Einheit des Bewußtseyns aber ist da wie vom Himmel gefallen, und Hr. Reinhold hat sehr Recht, wenn er (S. 315) sagt: „Es ist eine Täuschung, die den Erläuterern der kritischen Philosophie sehr gewöhnlich ist, von der aber kaum ein auffallenderes Beispiel aufzuweisen seyn dürfte, als das Herr Beck durch seine Darstellung der Kategorien liefert. Sie wähnen, ihre Leser, welche doch erst durch sie in den Sinn der Kritik eingeführt werden sollen, könnten und müßten ihre der Kritik abgeborgten Ausdrücke: synthetische Einheit, objektive Einheit, Kategorie u. s. w. ohne Bekanntschaft mit der Kritik ebenso

werden. Uns, denen jene Anschauung ganz klar ist, und die sich keiner Schwärmerei bewußt sind, uns kommt es zu, euch zu fragen: warum ihr jene Anschauung (ohne welche ihr eurer selbst, als moralischer und intelligenter Wesen, gar nicht bewußt seyd) noch nicht zum klaren, hellen Bewußtseyn erhoben habt. Denn jene Handlung (die ursprünglich außerhalb alles Bewußtseyns liegt) zum Bewußtseyn erhoben, erzeugt das, was wir reines Selbstbewußtseyn nennen; daß aber das reine Selbstbewußtseyn in keinem von selbst oder durch Erleuchtung von oben entsteht, daß vielmehr die Grade der Reinheit dieses Selbstbewußtseyns mit den Graden unsrer moralischen und intellektuellen Kultur (die doch wohl unser eigen Werk ist) parallel laufen, müßt ihr ebensowohl einräumen, als, daß ihr ohne jenes Selbstbewußtseyn keines reinen (nichtempirischen) Handelns, also nicht einmal des transscendentalen Denkens fähig seyd, dessen ihr doch fähig seyn sollt oder wollet. — Auch habe ich mich bisher bei Kant und bei allen seinen Nachfolgern vergebens nach einer Erklärung des Selbstbewußtseyns umgesehen. Gleichwohl ist seine ganze Philosophie ohne Haltung, woferne er uns nicht das Medium angibt, wodurch das Geistige in uns (die reine Vernunft, wie er sich ausdrückt) zum Sinnlichen (Empirischen) spricht, und wenn nicht endlich unser ganzes Wesen in eitle Begriffe aufgelöst werden soll, so muß er wohl zuletzt auf eine Anschauung kommen, die rein-intellektual und höher ist denn alles Vorstellen und Abstrahiren.

verständlich finden, als sie selbst, denen doch jene Ausdrücke nur durch die Kritik und durch den Gebrauch bei ihren eignen Meditationen[1] geläufig geworden sind".

Auf jeden Fall ist es viel zu viel gefordert, wenn die Standpunktslehre ihre Leser nöthigt, ein secundäres abgeleitetes, ideales Vermögen, dergleichen der Verstand ist, als ursprünglich zu denken. Wir wissen zwar gar wohl, daß der Verstand nichts anderes ist als das Vermögen der Begriffe, und daß Begriffe wiederum nichts anderes sind als Abstraktionen von unsrer ursprünglichen Anschauungsweise, daß also die Zergliederungen des reinen Verstandes, Kategorien genannt, wirklich nichts anderes ausdrücken als die ursprüngliche und nothwendige Handlungsweise des Geistes in der Anschauung, oder, weil das Objekt von dieser Handlungsweise gar nicht verschieden ist, die ursprüngliche Synthesis, wodurch erst alles Objekt wird und entsteht.

Wenn aber das Objekt ursprünglich gar nichts anderes ist als eine bestimmte Handlungsweise (Construktion) unseres Geistes, so müssen wir doch diese Handlungsweise uns entgegensetzen, weil ohne dieß niemals die Vorstellung eines Objekts in uns entstehen würde. (Die Standpunktslehre selbst behauptet: Es gebe kein ursprüngliches Vorstellen eines Gegenstandes, sondern bloß ein ursprüngliches Vorstellen; weil, wenn wir eine Vorstellung von einem Objekte haben, diese allemal schon Begriff sey). Dieß können wir nun nicht, ohne von jener bestimmten Handlungsweise zu abstrahiren. Dieß ist Geschäft des Verstandes, und indem er dieß thut, entsteht ihm der Begriff, d. h. die allgemeine Vorstellung von der Handlungsweise des Geistes überhaupt. Indem er diese allgemeine Vorstellung vom Verfahren des Geistes in der Anschauung überhaupt dem bestimmten

[1] Dieser wenigstens muß bei Hrn. Beck sehr stark gewesen, und, der Armuth seiner Sprache nach zu urtheilen, bei ihm im eigentlichen Sinne des Worts geläufig geworden seyn. Wer Geduld gehabt hat, ihm auch nur mit den Augen an alle Orte zu folgen, wo er seine einzigmögliche Philosophie zur Schau aussetzte, wird sich der ermüdenden unausgesetzten Wiederholung dieser Ausdrücke erinnern, die er nie zu erklären wußte, und mit denen er als mit magischen Formeln alle andere Philosophie auf immer betäuben zu können glaubte.

Verfahren in der gegenwärtigen Anschauung entgegensetzt, trennt sich in seinem Bewußtseyn der Begriff vom Objekte, unerachtet beide ursprünglich eins und dasselbe sind. Vom Standpunkt des Bewußtseyns aus also sind Verstand und Sinnlichkeit zwei ganz verschiedene Vermögen, Anschauung und Begriff zwei ganz verschiedene Handlungen. Nun wissen wir wohl, daß sie sich ursprünglich, d. h. jenseits des Bewußtseyns, gar nicht unterscheiden lassen, denn durch diese Unterscheidung erst entsteht das Bewußtseyn selbst. Aber die Standpunktslehre hat gar kein Recht, an eine Handlung, die jenseits des Bewußtseyns liegt, zu verweisen; sie kann zwar postuliren, daß wir ursprünglich vorstellen; dieß heißt aber nichts mehr und nichts weniger, als fordern, daß man jenseits des Bewußtseyns mit Bewußtseyn vorstelle, was ungereimt ist. Es bleibt ihr daher nichts übrig, als zu fordern, daß wir uns das ursprüngliche Vorstellen vorstellen, d. h. daß wir uns einen Begriff vom ursprünglichen Vorstellen machen. Also hängt am Ende das ganze System, todt und leblos, wie es auch wirklich ist, an einem Begriffe, dessen Möglichkeit diese Philosophie ganz und gar nicht begreiflich zu machen weiß.

Wir müssen also auch Herrn Reinhold völlig beistimmen, wenn er gegen die Standpunktslehre erinnert, daß sie die ganze transscendentale Aesthetik und den von Kant so oft eingeschärften Unterschied zwischen transscendentaler Sinnlichkeit und transscendentalem Verstand völlig verschwinden läßt, daß sie ferner vergeblich sich bemüht, das Reale, d. h. die Empfindung in unseren Vorstellungen zu erklären, weil sie nämlich keine anderen als ideale Handlungen vorstellig zu machen weiß, und mit klaren Worten behaupten muß, daß die Empfindung eine Handlung des ursprünglichen Verstandes sey, womit sich allerdings ein Sinn verbinden läßt, aber nicht ohne die Worte Verstand u. s. w. wider allen Sprachgebrauch zu deuten[1].

[1] Hr. Beck kann das Ding an sich nur exterminiren, etwas anderes an seine Stelle zu setzen weiß er nicht. Gleichwohl muß man ohne einen übersinnlichen Grund der Realität unserer Vorstellungen nicht abkommen können, denn warum hätte sonst Kant jenen für seinen Erläuterer so widersinnigen Ausdruck

Wir wissen gar wohl, daß alle auch die ursprünglichen Handlungen des Geistes, wenn wir vom Standpunkt des Bewußtseyns aus darüber reflektiren, als lediglich ideal erscheinen. Aber wir müssen auch davon wieder den Grund angeben, um so mehr, da das Ideale gar nicht anders als im Gegensatz gegen das Reale gedacht werden kann. Ideales und Reales aber (Vorstellung und Objekt, Begriff und Anschauung) scheiden sich selbst nur im Bewußtseyn; jenseits des Bewußtseyn also muß zwischen idealem und realem Handeln gar kein Unterschied seyn.

Dieß meint die Standpunktslehre auch, wenn sie z. B. sagt: Als Zeichen des Unterschiedes zwischen dem, was a priori, und dem, was a posteriori heißen soll, die Empfindung angeben, und denjenigen Begriff a priori nennen, der von Empfindung frei ist, den aber für einen empirischen halten, der mit Empfindung verbunden ist, bedeutet gar nichts. Aber diese Lehre kann nur postuliren, daß ursprünglich zwischen dem, was a priori und a posteriori, was ideal und was real ist, gar kein Unterschied stattfinde, und der Sinn ihres Postulats, sich ins ursprüngliche Vorstellen zu versetzen, ist wirklich kein anderer, als sich das ursprüngliche Handeln des Geistes vorzustellen, in welchem zwischen dem, was a priori und was a posteriori ist, gar kein Unterschied stattfindet, oder, mit andern Worten, in welchem das Ideale vom Realen (das Begriffene vom Angeschauten) noch gar nicht unterschieden wird. Aber sie kann auch nichts weiter als die Vorstellung eines solchen ursprünglichen Handelns postuliren; daß die Voraussetzung eines solchen ursprünglichen Handelns nothwendig sey, und warum sie das sey, vermag sie nicht darzuthun.

Jenes ursprüngliche Construiren aber ist nun gar nichts anderes als eine Synthesis, und die Standpunktslehre rühmt sich dieses Vorzugs (daß sie nämlich über die ursprüngliche Synthesis gar nicht hinausgehe); daß man aber nicht darüber hinausgehen könne, wenn von

gebraucht, um diesen Grund dadurch zu bezeichnen? — Hr. Beck kann das Ungereimte des Dings an sich zwar beweisen, aber nicht erklären, wie ein vernünftiger Mensch doch damit einen Sinn verbinden konnte.

Aufstellung philosophischer Principien die Rede ist (denn daß wir in der Wirklichkeit, im Vorstellen selbst, nie aus derselben hinaus kommen, wissen wir alle gar wohl), ja daß es widersinnig sey, darüber hinausgehen zu wollen, dieß behauptet sie zwar, hat es aber mit keinem Worte bewiesen.

Dagegen deckt sie sich mit dem weiten Schilde der Auktorität, wozu, leider, seit beinahe zehn Jahren der Name des großen Philosophen, auf dessen Anrathen (man denke!) diese Lehre entstanden seyn soll, gemißbraucht wird.

Hier gibt es nun kein Mittel, als Auktorität gegen Auktorität; wer mit unphilosophischen Waffen angreift, darf sich nicht beklagen, mit denselben geschlagen zu werden.

Der Standpunktslehrer scheint sich freilich um den Grund der Trichotomie in allen Eintheilungen der Transscendentalphilosophie wenig bekümmert zu haben. Kant aber hat darauf Rücksicht genommen. „Soll, sagt er (Krit. d. Urtheilskr. Einl. S. LVII), eine Eintheilung synthetisch seyn und aus Begriffen a priori geführt werden, so muß nach demjenigen, was zu der synthetischen Einheit überhaupt erforderlich ist, nämlich 1) Bedingung, 2) ein Bedingtes, 3) der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, die Eintheilung nothwendig Trichotomie seyn". Nun ist doch wohl in der ursprünglichen Synthesis eine synthetische Einheit ausgedrückt. Also wird auch diese zu ihrer Möglichkeit Bedingung und Bedingtes voraussetzen. Dieses wird durch den Entwurf der ursprünglichen Verstandesform (die Tafel der Kategorien) anschaulich gemacht. Denn da entspringt, wie Kant selbst bemerkt, die dritte Kategorie jeder Klasse jedesmal aus der Vereinigung der beiden ersten.

Nun ist aber Folgendes einleuchtend: Bedingung ist gar nicht real vorstellbar ohne Bedingtes, und umgekehrt, Bedingtes nicht ohne Bedingung, d. h. beide sind nur in einem Dritten vorstellbar, das durch ihre Vereinigung entspringt. So ist von den Kategorien der Qualität weder Realität noch Negation absolut vorstellbar. [Denken wir uns etwa, daß der Raum lediglich durch repulsive Kraft (ohne

entgegenstehende Kraft) ausgefüllt wäre, so wird die Materie unendlich ausgedehnt (nichts als Porus), d. h. der Raum wird leer seyn. Denken wir uns umgekehrt die Attraktivkraft als absolut, so wird alle Materie in einem (mathematischen) Punkt vereinigt (absolut dicht), d. h. der Raum wird abermals leer seyn]. Also ist offenbar, daß Realität sowohl als Negation, beide absolut gedacht, uns zu nichts führen. Beide sind nur in ihrer Vereinigung vorstellbar, d. h. wir können sie nicht trennen, ohne sie zu vereinigen, noch sie vereinigen, ohne sie zu trennen.

Warum hat nun Kant gleichwohl diese Ordnung der Kategorien gewählt, warum ist er bei seinem Entwurf der Kategorien nicht von der dritten Kategorie jeder Klasse ausgegangen, und warum hat er z. B. die Kategorien der Realität und die der Negation, der dritten, durch welche sie doch erst Bedeutung erhalten, vorangeschickt? Die Antwort ist: weil diese dritte Kategorie nirgends als eine leere Form a priori da oder angeboren ist, sondern weil sie erst thätig erzeugt wird, durch ein Thun, in welchem eben deßwegen Realität und Negation ursprünglich absolut vereinigt seyn müssen. Kant läßt diese dritte Kategorie (die Synthesis) vor unsern Augen entstehen. Dieß thut Hr. Beck nicht, sondern setzt seine ursprüngliche Synthesis schlechthin, und verfährt insofern gerade so, wie die Philosophen der angebornen Begriffe. Daß nämlich in allem unserem ursprünglichen Vorstellen (oder Construiren) Absolutentgegengesetzte vereinigt werden, können wir uns, weil Vorstellen, Construiren u. s. w. ein Handeln, ein Thun anzeigt, nicht anders erklären als durch eine ursprüngliche Duplicität in unserem Thun und Handeln. Daß die Bedingung nicht ohne das Bedingte, das Bedingte nicht ohne die Bedingung, sondern beide zusammen jedesmal nur in einem Dritten vorstellbar sind, können wir uns, weil dieses Dritte immer ein thätiges Construiren ist, nicht anders erklären als durch eine ursprüngliche Vereinigung des Bedingens und des Bedingtwerdens in der Handlungsweise eines vorstellenden Wesens.

Jene Duplicität aber in unserem Thun und Handeln, diese nothwendige Vereinigung Entgegengesetzter in unserem Construiren können

wir uns gar nicht als ursprünglich vorstellen, wie es doch dem Bisherigen zufolge nothwendig ist, ohne vorauszusetzen, daß in uns ursprünglich das Bedingende und das Bedingte, das Bestimmende und das Bestimmte, das Handelnde und das Leidende absolut-identisch seyen, oder, mit andern Worten, daß es uns der Natur unseres Geistes nach unmöglich seyn muß, zu handeln, ohne zugleich das Objekt des Handelns zu seyn, oder umgekehrt, zu leiden, ohne zugleich das Subjekt des Handelns zu seyn.

Diese ursprüngliche Identität des Reinen und des Empirischen in uns ist nun eigentlich das Princip alles transscendentalen Idealismus. Aus diesem Princip erst erklärt sich, warum in uns ursprünglich zwischen Realem und Idealem, zwischen dem, was empfunden, und dem, was gehandelt wird, zwischen dem, was wir (vom Standpunkt des Bewußtseyns aus) a priori und a posteriori nennen, endlich zwischen transscendentaler Sinnlichkeit und transscendentalem Verstand, zwischen Anschauung und Begriff, gar kein Unterschied stattfinde.

Jene ursprüngliche Duplicität in allem unserem Thun und Handeln ist also ein höheres Princip, aus welchem erst die ursprüngliche Synthesis (in welcher zwischen Anschauung und Begriff, Sinnlichkeit und Verstand kein Unterschied seyn soll) ebenso hervorgeht, als im Verstandesgebrauche die dritte Kategorie jeder Klasse aus den beiden ersten entspringt.

Zugleich erhellt hieraus, daß das ursprüngliche Vorstellen gar nicht Princip der gesammten Philosophie seyn kann, weil es selbst nur Eine Art, Eine Modification jenes ursprünglichen Handelns ist, in welchem das Handelnde und das Objekt der Handlung eins und dasselbe sind.

Denn wenn wir nun 2) auf das Praktische sehen, so läßt ein lediglich-theoretisches Princip, dergleichen das ursprüngliche Vorstellen ist, die praktische Philosophie völlig ohne Fundament; eine so begründete oder vielmehr nichtbegründete Philosophie sieht sich, wie Reinhold bemerkt, genöthigt, das Objekt der praktischen Philosophie, das

sich aus jenem Grundsatz nicht schöpfen läßt, als — der Himmel weiß woher — gegeben anzunehmen.

Denn, wofern die Synthesis das Höchste im menschlichen Geiste ist [1], so begreift man nicht, wie er je aus dieser Synthesis heraustreten, d. h. wie er je den nothwendigen Zusammenhang seiner Vorstellungen und den Mechanismus seines Denkens verlassen könne. Wenn aber jene Synthesis selbst nichts anderes als das Produkt eines ursprünglichen Handelns unseres Geistes auf sich selbst ist, so können wir uns auch das Theoretische in uns nicht erklären, ohne als erstes Princip aller Philosophie vorauszusetzen, daß der Geist des Menschen absolut-frei sey. Ja, daß dieser Geist seiner Vorstellungen, seines Beschränktseyns durch dieselbe, bewußt werde, daß er diese Vorstellungen selbst wieder zu seinem Objekt mache, wie er in der Philosophie thut, ist gar nicht begreiflich, ohne vorauszusetzen, daß der Geist nie aufhöre sein eigenes Objekt zu seyn, d. h. daß er ins Unendliche fort absolut-frei sey [2], und aus dem Zustand des Vorstellens in den Zustand des freien Handelns übergehen könne.

Der Geist aber kann den Zustand des Vorstellens nicht selbstthätig verlassen, ohne durch diese Handlung zugleich alle Materie des Vorstellens für sich aufzuheben. Weil es aber unmöglich ist, daß der Geist handle, ohne Materie des Handelns, so wird jene Handlung von selbst zum Wollen, d. h. zum selbstthätigen Bestimmen der Materie seines Handelns.

Nun ist aber der Charakter der geistigen Natur eben dieser, daß durch ihr reines und freies Handeln zugleich die Materie ihres Handelns bestimmt sey, oder, daß das Reine in ihr unmittelbar das

[1] Kant läßt alle Synthesis durch Vereinigung Entgegengesetzter entstehen. Sein angeblicher Ausleger postulirt die Synthesis, als etwas, worüber er keine weitere Rechenschaft zu geben weiß; Kant stellt sie synthetisch, sein Erklärer analytisch auf.

[2] Wenn wir aus der ursprünglichen Synthesis nicht heraustreten können, so kennen wir die Erfahrung überall nur als Produkt, von der Erfahrung als Actus dürfen wir gar nicht reden, kurz, die Philosophie hat vor dem gemeinen Bewußtseyn nichts voraus.

Empirische bestimme. — Daß im theoretischen Handeln des Geistes (im Vorstellen) ihm durch das Handeln zugleich die Materie des Handelns, das Objekt, entsteht, daß sonach das Empirische in ihm durch das Transscendentale bestimmt ist, haben wir so eben erwiesen.

Nun soll der Geist im Wollen seiner selbst, d. h. seiner absoluten Thätigkeit, unmittelbar bewußt werden. — Aber er kann seiner absoluten Thätigkeit nicht bewußt werden, ohne daß sie ihm zum Objekt wird. Also soll das Objekt seines Wollens er selbst in seiner reinen Thätigkeit seyn, er soll sich selbst wollen; er selbst aber ist nur, inwiefern das Reine in ihm empirisch wird. Also soll die Materie seines Wollens unmittelbar durch die Form bestimmt seyn; mit andern Worten, die Form seines Wollens soll zur Materie seines Handelns werden, das Empirische in ihm soll durch das Reine bestimmt, es soll insofern keine (moralische) Duplicität in ihm stattfinden. Dieß ist der wahre und eigentliche Sinn des kategorischen Imperativs oder des Moralgesetzes.

Die Materie des Moralgesetzes aber ist, wie wir eben gezeigt haben, das Reine in uns. Seines reinen Thuns aber wird der Geist nicht bewußt, als durch das Wollen (indem er alle Materie des Handelns, insofern sie ihm gegeben ist, aufhebt, um sie selbstthätig zu bestimmen). Also wird er auch der Materie des Moralgesetzes, oder dessen, was durch das Moralgesetz gefordert wird, nicht anders inne als durch das Wollen, und insofern ist die Quelle des Moralgesetzes der Wille.

Die Form alles Wollens besteht darin, daß die Materie des Willens durch absolutes Handeln bestimmt sey, d. h. daß das Wollen ins Unendliche fort nur durch das Wollen, und aus dem Wollen erklärbar sey. Das Wollen der bloßen Form nach betrachtet heißt das reine Wollen. Das Empirische aber soll durch das Reine bestimmt seyn. Also fordert das Moralgesetz als Objekt des Wollens den reinen Willen selbst.

Das Objekt des Wollens aber soll immer nur aus dem Wollen erklärbar seyn. Wenn ich also nichts will als das absolute Gute, d. h. den reinen Willen selbst, so soll dieser als Materie meines Willens

immer nur erklärbar seyn aus einem Wollen, d. h. aus einer positiven Handlung, wodurch er zum Objekt des Willens geworden ist.

Dieser positiven Handlung aber soll ich bewußt werden, denn das Selbstbewußtseyn ist, was wir suchen. Eines Positiven aber werden wir nie anders bewußt als durch ein Entgegengesetztes Positives (das insofern das Negative des Erstern ist). Dieser Satz wird aus der theoretischen Philosophie als erwiesen vorausgesetzt [1].

Also können wir uns auch einer Handlung, in welcher die Materie des Wollens durch den reinen Willen bestimmt ist, nicht bewußt werden, ohne daß die entgegengesetzte Handlung, in welcher, umgekehrt, der Wille durch die Materie bestimmt (der reine Wille also gänzlich aufgehoben) ist, positiv und real entgegengesetzt sey, d. h. wir können uns keine positiv moralische Handlung denken, ohne ihr eine positiv unmoralische entgegenzusetzen.

Diese Entgegensetzung muß real seyn, d. h. beide Handlungen müssen im Bewußtseyn als gleich möglich vorkommen. Daß die eine oder die andere ausgeschlossen wird, muß aus einer positiven Handlung des Willens erklärt werden.

Jenes Bewußtseyn real entgegengesetzter, d. h. gleichmöglicher Handlungen nun ist es, was den Willen zur Willkür macht [2], und so sehen wir uns durch unsere Philosophie in den Stand gesetzt, den Widerstreit auszugleichen, der in den Behauptungen zweier berühmter Philosophen über diesen Gegenstand stattzufinden scheint.

1) Kant behauptet in der Kritik der praktischen Vernunft, der Wille und die praktische, d. h. gesetzgebende Vernunft seyen eins und dasselbe. Diese Behauptung wiederholt er aufs neue in der philosophischen Rechtslehre. Reinhold behauptet, Moralität und Zurechnungsfähigkeit der Handlungen lassen sich nur unter der Voraussetzung einer

[1] Vortreffliche und aus der Tiefe der menschlichen Natur geschöpfte Anmerkungen über diesen Satz enthält Kants Abhandlung: Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen.

[2] Die Willkür ist zur Möglichkeit des Vorstellens unseres freien Handelns nothwendig, gehört also insofern nur zur Erscheinung des Willens, nicht zum Willen selbst.

sowohl von der Selbstthätigkeit der Vernunft als von dem Streben der Begierde verschiedenen Freiheit des Willens denken.

Die Sache ist diese: Vernunft zeigt ursprünglich bloß das Vermögen der Ideen an, und hat insofern lediglich theoretische Bedeutung. Praktische Vernunft wäre sonach etwas unmittelbar sich selbst Widersprechendes. — Es wäre aber in uns kein Vermögen der Ideen ohne Freiheit; wir könnten auch mit unsern Gedanken nicht über das Wirkliche hinausstreben, ohne ursprünglich frei zu seyn. Umgekehrt, wir könnten uns der Freiheit und unsers Hinausstrebens über die Wirklichkeit nicht bewußt werden, wären wir nicht im Stande, da, wo wir keine Objekte mehr finden, selbst uns Objekte zu schaffen. Das Objekt der Freiheit aber ist unendlich. Dieses Objekt ist nur in einem unendlichen Fortschritt, d. h. empirisch zu realisiren, und soll also allerdings empirisch, d. h. in der Erfahrung, realisirt werden.

Weil nun hier der Begriff des Objekts dem Objekt selbst vorangeht (anstatt daß im theoretischen Erkenntniß der Begriff erst mit dem Objekt entsteht), weil ferner alles, worauf wir als Objekt (gleichviel des Erkennens oder Realisirens) reflektiren, endlich seyn muß, so kommt hier die Einbildungskraft der Freiheit zu Hülfe, und schafft Ideen dessen, was die Freiheit realisiren soll, so doch, daß diese Ideen einer unendlichen Erweiterung fähig seyen, weil, sobald das Objekt derselben in irgend einem Zeitpunkt erreicht wäre, wir aufhören müßten absolut thätig zu seyn.

Die Einbildungskraft also im Dienste der praktischen Vernunft ist das Vermögen der Ideen, oder das, was wir theoretische Vernunft nennen[1]. So wenig als die theoretische Vernunft Ideen erzeugen könnte, wäre ihr nicht durch die Freiheit in uns eine Unendlichkeit aufgethan, ebensowenig könnte diese Unendlichkeit Objekt für

[1] (In der ersten Auflage standen hier noch die Worte): (Dadurch unterscheidet sich die Schwärmerei von der Vernunft, daß jene zügellose Phantasie, diese Einbildungskraft in den Schranken der moralischen Postulate ist, jene Chimären, diese Ideen erzeugt).

die Freiheit werden, würde sie ihr nicht durch Ideen, d. h. durch Vernunft, ins Unendliche fort begrenzt.

Also setzt die Freiheit in uns die Vernunft (als ein Vermögen der Ideen), und umgekehrt, die Vernunft in uns die Freiheit voraus.

Weil demnach Freiheit ohne Vernunft ebensowenig als Vernunft ohne Freiheit gedacht werden kann, so kann die letztere (die Freiheit) auch praktische Vernunft heißen: Vernunft, weil ihr unmittelbares Objekt Ideen sind, praktische Vernunft, weil diese Ideen nicht Gegenstände des Erkennens, sondern Gegenstände des Handelns sind. Ebenso kann umgekehrt die Vernunft, als Vermögen der Ideen, obgleich ihre Funktion dabei lediglich theoretisch ist, dennoch, insofern ihre Ideen Objekte des Realisirens durch Freiheit sind, praktische Vernunft heißen: Vernunft, weil ihre Funktion in Erzeugung der Ideen lediglich theoretisch, praktische Vernunft, weil diese[1] Objekte eines nothwendigen Handelns sind.

So ist also praktische Vernunft eins und dasselbe mit der Freiheit, d. h. dem Willen (nach Kant); von der praktischen Vernunft in diesem Sinne gehen alle Gesetze aus, und die ursprüngliche Autonomie des Willens ist im Moralgesetze ausgedrückt. Das Moralgesetz aber ist keineswegs ein todter Satz, der a priori in uns ruht, noch ein Satz, der theoretisch entstehen kann; es ist in uns da, nur insofern es der Wille in uns (empirisch) ausdrückt. Es wird offenbar durch That und Handlung; und nur insofern wissen wir von ihm[2]. Seine Quelle aber ist der Wille. Denn es hält uns einen Zustand vor, dessen wir uns gar nicht anders als im Akt des Wollens selbst bewußt werden können.

Insofern nun aber die theoretische Vernunft jenes Gesetz, das aus dem Willen entspringt und ursprünglich nur in That und Handlung offenbar wird, auffassen und in Worten aussprechen kann, ist zwar ihre Funktion eine lediglich theoretische und analog der Funktion des Verstandes, wenn er die ursprüngliche Handlungsweise des Geistes

[1] (nicht Chimären oder eitle Speculationen sondern) (Zusatz der ersten Auflage).

[2] ohne das ruht es in eurem Gedächtniß oder steht schwarz auf weiß in euren Papieren (Zusatz der ersten Auflage).

in der Anschauung abstrahirt und in Begriffen vorstellt. So wie wir das ursprüngliche Vorstellen in Begriffen darlegen, ohne deßhalb diese Begriffe für das ursprüngliche Vorstellen selbst zu halten, ebenso können wir das ursprüngliche Sollen (dessen Grund im Willen selbst liegen muß) in Begriffen auffassen, ohne daß wir deßhalb dieses abgeleitete Sollen mit dem ursprünglichen, oder das bloße Organ, wodurch das Gesetz zu uns spricht, mit der Quelle des Gesetzes selbst verwechseln.

Beide also (Kant und Reinhold) haben recht; der Wille gibt Gesetze (nach Kant), welche die Vernunft ausspricht (nach Reinhold). Wenn aber der Erstere sagt: der Wille ist nichts anderes als die praktische Vernunft selbst, so ist es natürlicher umgekehrt zu sagen: die praktische Vernunft (das Gesetzgebende in uns) ist der Wille selbst; denn einer praktischen Vernunft, die uns durch das Gesetz gebietet, ist sich jeder unmittelbar bewußt, nicht so aber des ursprünglichen Willens, dessen Stimme nur durch das Medium der Vernunft zu uns gelangt. — Wenn umgekehrt Reinhold sagt: die Gesetze überhaupt gehen nur von der Vernunft aus, das Moralgesetz sey die Forderung der bloßen Vernunft an den Willen, so ist dieß grundfalsch, und eine Behauptung, die alle Autonomie des Willens aufhebt. Denn die Vernunft (ursprünglich ein bloß theoretisches Vermögen) wird zur praktischen Vernunft nur dadurch, daß sie die Materie eines höhern Willens ausspricht. Sie selbst hat in sich keine Auktorität und keine moralische Gewalt über uns; was sie als Gesetz ausspricht, gilt nur, insofern es durch den absoluten Willen sanktionirt ist. Wenn es demnach (nach Reinhold) keinen absoluten Willen gibt, in dessen Namen die Vernunft zu uns spricht und von dem eigentlich alle Gesetze ausgehen, so ist die Vernunft, indem sie uns Gesetze gibt, ein lediglich theoretisches Vermögen [was er auch zuzugeben scheint, wenn er S. 383 sagt: die Vorschriften (der Vernunft) seyen an sich bloß theoretisch]; denn praktisch ist sie nicht durch sich selbst, sondern nur durch eine höhere Auktorität, in deren Namen sie spricht. Also ist es ein theoretisches Vermögen, das, anstatt durch den Willen bestimmt zu seyn, selbst den Willen bestimmt, und so weit alle Autonomie in uns nur dem Schein und dem

Worte nach übrig läßt. Dieß will aber Reinhold nicht. Wie er dessen ungeachtet zu der Behauptung (alle Gesetze gehen von der Vernunft aus) veranlaßt werden konnte, wird aus Folgendem klar werden.

2) Kant behauptet: „Von dem Willen gehen die Gesetze aus, von der Willkür die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freie Willkür; der Wille, der auf nichts anders als bloß aufs Gesetz geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen geht, daher auch schlechterdings nothwendig und selbst keiner Nöthigung fähig ist. Die Freiheit der Willkür aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl für oder wider das Gesetz definirt werden, wie es wohl einige versucht haben; ob zwar die Willkür als Phänomen davon in der Erfahrung häufige Beispiele gibt. — So viel können wir einsehen, daß, obgleich der Mensch als Sinnenwesen der Erfahrung nach ein Vermögen zeigt, dem Gesetze nicht allein gemäß, sondern auch zuwider zu wählen, dadurch doch nicht seine Freiheit als intelligibeln Wesens definirt werden könne, weil Erscheinungen kein übersinnliches Objekt, dergleichen doch die Freiheit der Willkür ist, verständlich machen können, und die Freiheit nimmermehr darein gesetzt werden kann, daß das vernünftige Subjekt auch eine wider seine gesetzgebende Vernunft streitende Wahl treffen kann, obgleich die Erfahrung oft genug beweiset, daß es geschieht, wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können".

Dagegen behauptet Reinhold: Die menschliche Willkür sey ein dem Willen eigenthümliches Vermögen, und der Wille, anstatt daß das Gesetz von ihm ausgehe, gehe umgekehrt auf das Gesetz, aber nur dann und nur insofern, inwiefern er (mit Kant zu sprechen) dasselbe in seine Maxime aufnehme. Dieses könne er nur insofern, inwiefern das Gesetz keineswegs an und für sich seine Maxime sey, folglich inwiefern es nicht von ihm ausgehe. Der Wille höre nicht auf Wille zu seyn, wenn er nicht aufs Gesetz gehe, sondern beweise sich eben auch dadurch als Wille. Es ist kein Wille, wenn er nicht frei, d. h. wenn er nicht ebenso gut böse als gut seyn kann".

Hier ist nun ein solcher Widerspruch der Behauptungen, dergleichen man in diesen Dingen kaum für möglich halten sollte. Der Grund dieses Widerspruchs wird also wohl im Objekt selbst liegen. Wenn Kant behauptet: der Wille an sich ist weder frei noch unfrei, also auch weder gut noch böse; Reinhold dagegen sagt: der Wille, als solcher, könne nicht anders, als frei seyn, und er sey nur insofern Wille, als er böse oder gut seyn könne: so ist doch hier offenbar von zwei ganz verschiedenen Willen die Rede. Es fragt sich, ob nicht das Objekt (der Wille) selbst eine solche doppelte Ansicht möglich macht.

Wenn A sagt: der Wille, als solcher, ist weder frei noch unfrei, und B dagegen sich auf das gemeine Bewußtseyn beruft, in welchem Willkür (d. h. Freiheit zu wählen) als ein dem Willen eigenthümliches Vermögen vorkommt, so redet jener offenbar vom Willen, insofern er gar nicht Objekt des Bewußtseyns ist, dieser vom Willen, insofern er im Bewußtseyn vorkommt. Jener erhebt sich über den Standpunkt des gemeinen Bewußtseyns, dieser bleibt darauf stehen. Jener hat den Vortheil voraus, daß er diesem selbst aus Principien beweisen kann, der Wille, insofern er erscheint, d. h. vom Standpunkt des Bewußtseyns aus angesehen, müsse als freie Willkür erscheinen, obgleich dieses Vermögen im absoluten Willen (der allein gesetzgebend ist) gar nicht gedenkbar sey; diesem bleibt nichts übrig, als sich auf das Urtheil des gemeinen praktischen Verstandes zu berufen, das er selbst nicht weiter erklären kann; wie es aber zugehe, daß jener etwas behaupte, das dem gemeinen Bewußtseyn zu widersprechen scheint, weiß er nicht begreiflich zu machen, und kann sich deßhalb bei seiner eignen Widerlegung jener ihm so widersinnigen Behauptungen nicht beruhigen.

Das Beispiel ist merkwürdig, weil es zeigt, wie schwer es ist, selbst in Fragen, die das allgemeinste Interesse, das der Moralität, betreffen, übereinstimmend zu urtheilen, wofern man nicht über einen gemeinschaftlichen Standpunkt einig ist. Dieser aber kann nicht ein untergeordneter, sondern muß nothwendig der höchste seyn.

Der Wille also, wenn er erscheint, muß nothwendig als Willkür

erscheinen. Dieß und nicht mehr kann B beweisen, und gerade eben dieß behauptet auch A. Nun ist es aber der Charakter des endlichen Geistes, daß er ins Unendliche fort sich selbst erscheine, sein eignes Objekt sey, für sich selbst empirisch werde. Diese Nothwendigkeit (sein eignes Objekt zu werden) ist das Einzige, was gleichsam zwischen uns und die Unendlichkeit tritt. Was also jenseits dieser Nothwendigkeit liegt, das haben wir mit dem Unendlichen selbst gemein, das liegt für uns, insofern wir empirisch sind, in der Unendlichkeit. Nun ist aber unser Wille eine That, die an sich selbst gar nicht empirisch ist. Dieß behaupten beide, A und B. Also liegt unser Wille für uns in der Unendlichkeit, er entflieht jeder empirischen Erklärung; das Wollen kann ins Unendliche fort nur aus dem Wollen erklärt werden.

Nun soll aber der Wille doch Erscheinung werden; denn die Aufgabe des moralischen Gesetzes ist, daß das Ich in der Außenwelt ins Unendliche fort sich darstelle; diese Aufgabe aber ist nicht zu erfüllen, ohne daß das Ich seiner selbst, und zwar im Wollen, bewußt sey.

Das Ich aber soll sich seines Wollens als eines absoluten bewußt werden. Dieß ist nicht möglich, als negativ, d. h. es soll sich bewußt seyn, daß es durch sinnliche Antriebe nicht bestimmt ist. Dieß ist, wie oben erwiesen worden, nicht möglich, ohne positiven Gegensatz zwischen den sinnlichen Antrieben und dem, was der Wille, als reiner Wille, gebietet. Eben deßwegen, weil, und nur insofern, als dieser positive Gegensatz stattfindet, ist es möglich, durch das Bewußtseyn selbst auf einen absoluten Willen getrieben zu werden. Da jener Gegensatz positiv ist, so müßten sich beide Entgegengesetzte aufheben, das Resultat also = o seyn. Da nun doch eine Handlung erfolgt, der wir uns bewußt sind, der Grund davon aber weder im moralischen Gesetz, insofern es im Bewußtseyn vorkommt, noch in den sinnlichen Antrieben gesucht werden kann, weil beide einander gleich gesetzt worden sind, so können wir uns das Entstehen einer Handlung vom Standpunkt des Bewußtseyns aus nicht weiter erklären als aus einer freien Wahl, der wir den Namen Willkür geben. Eben dieß aber

sollte erreicht werden; das Problem war, das Bewußtseyn der Freiheit begreiflich zu machen (gleichsam zu construiren). Dieß thun wir durch den Begriff der Willkür, welche daher mit vollem Recht als das Phänomen des Willens erklärt werden kann.

Weil nun aber der Wille als Willkür bloße Erscheinung ist, so kann Willkür dem Willen, insofern er nicht erscheint, gar nicht beigelegt, oder gar als ein eigenthümliches Vermögen desselben, wie B thut, vorgestellt werden, und A hat ganz recht, wenn er behauptet, der Wille als solcher sey weder frei noch unfrei, weil er lediglich auf das Gesetz gehe, schlechterdings nothwendig und selbst keiner Nöthigung fähig sey.

Der Verfasser dieses Aufsatzes hat dieselbe Behauptung längst aus Principien abgeleitet, zu denen sich neuerdings Hr. R. selbst bekennt, und er hofft daher, hier um so eher seine ehemalige Erklärung über diesen Gegenstand mit der Kantischen vergleichen zu dürfen, da sein Vortrag dadurch ohne Zweifel an Deutlichkeit gewinnen wird. „Das Problem der transscendentalen Freiheit, so erklärte er sich damals, hat von jeher das traurige Loos gehabt, immer mißverstanden und immer wieder aufgeworfen zu werden. Ja, selbst nachdem die Kritik der Vernunft so großes Licht darüber verbreitet hat, scheint doch bis jetzt der eigentliche Streitpunkt nicht scharf genug bestimmt zu seyn. Der eigentliche Streit betraf niemals die Möglichkeit absoluter Freiheit, denn ein Absolutes schließt schon durch seinen Begriff jede Bestimmung durch fremde Causalität aus; die absolute Freiheit ist nichts anderes als die absolute Bestimmung des Unbedingten durch die bloßen (Natur-) Gesetze seines Seyns"; — [Dieß ist gerade dasselbe, was Kant sagt: der Wille, insofern er nicht Erscheinung, d. h. insofern er nicht transscendental, sondern absolut frei ist, geht auf nichts anderes als aufs Gesetz, und kann insofern weder frei noch unfrei genannt werden, d. h. das Gesetz, das von ihm ausgeht, ist für den absoluten Willen ein bloßes Naturgesetz, wodurch er gar nichts ausdrückt, als sich selbst. Nur hat Kant vergessen zu bemerken, daß insofern auch das Gesetz des absoluten Willens nicht

Moralgesetz ist. Reinhold fragt: Sollte Kant nicht den Begriff des moralischen Gesetzes zu weit gefaßt haben, da er demselben mit dem Gesetze der praktischen Vernunft (in unserer Sprache: dem Gesetze des absoluten Willens) — einerlei Umfang gab? Ich antworte: Allerdings; denn was R. Gesetz der praktischen Vernunft nennt, wir Gesetz des absoluten Willens nennen, wird zum Moralgesetz erst im Bewußtseyn, im positiven Gegensatz gegen sinnliche Antriebe, als Objekt der freien Wahl der Willkür, d. h. des Willens in der Erscheinung [1]. Die absolute Freiheit des Willens kann daher charakterisirt werden, als] — „Unabhängigkeit von allen nicht durch sein Wesen selbst bestimmten (bereits gegebenen) Gesetzen, von allen Gesetzen, die etwas in ihm setzen würden, was nicht schon durch sein bloßes Seyn, durch sein Gesetztseyn überhaupt, gesetzt wäre". — Dergleichen Gesetze sind Moralgesetze. Denn diese ergehen an einen Willen, von dem es nicht zum voraus schon ausgemacht ist, daß er diesen Gesetzen gehorche. Dagegen jenes ursprüngliche Gesetz (das erst im Bewußtseyn zum Moralgesetz wird) nicht an einen Willen ergeht, sondern von einem Willen ausgeht, der sich selbst Gesetz ist, und der insofern weder frei noch unfrei (im moralischen Sinn), sondern absolut frei ist.

Hieraus folgt nun unmittelbar, was auch damals behauptet wurde, daß das Absolute in uns allein die transscendentale Freiheit nicht erklärt. „Das Unbegreifliche ist nicht, wie ein absolutes, sondern wie ein empirisches Ich Freiheit haben solle, nicht wie ein intellektuales Ich intellektual, d. h. absolut frei seyn könne, sondern wie es möglich sey, daß ein empirisches Ich zugleich intellektual sey, d. h. Causalität durch Freiheit habe". Denn, setzen wir etwa, daß das Empirische in uns völlig bestimmt sey durch das Intellektuale, so begreifen wir nicht, wie noch eine Willkür in uns möglich ist. Dieß räumt auch

[1] Insofern ist es alsdann auch wahr, daß das Gesetz (als Moralgesetz) von der Vernunft herkommt; denn zum Bewußtseyn gelangt es allerdings nur durch das Medium der Vernunft, und jenseits des Bewußtseyns ist es nicht Moralgesetz, sondern Naturgesetz des Willens.

Kant ein, wenn er sagt, die Freiheit könne nimmermehr darein gesetzt werden, daß das vernünftige Subjekt auch eine wider seine gesetzgebende Vernunft streitende Wahl treffen könne, obgleich die Erfahrung oft genug beweise, daß es geschehe, wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können. — Oder setzen wir umgekehrt, daß das Empirische in uns durch das Intellektuale gar nicht bestimmt sey, so begreifen wir nicht, wie die Freiheit der Willkür in uns möglich ist.

Wir bedürfen also zur Erklärung der freien Willkür (als einer Thatsache des gemeinen Bewußtseyns) der Idee von absoluter Freiheit; ohne diese begreifen wir keine Freiheit der Wahl; mit ihr allein begreifen wir nicht, wie noch eine Wahl überhaupt in uns möglich, und warum das ursprüngliche Gesetz in uns nicht zur Nothwendigkeit geworden ist.

Hier müssen wir nun uns selbst erinnern, daß die Willkür, oder die Freiheit, uns für oder wider das Gesetz zu bestimmen, einzig und allein zur Erscheinung gehört, und daß wir daher den Begriff derselben gar nicht brauchen dürfen, um damit das Uebersinnliche in uns zu bestimmen oder zu definiren. Es muß erwiesen werden, daß wir uns des Uebersinnlichen in uns, d. h. der Freiheit, gar nicht bewußt werden können als durch Willkür, welche sonach, obgleich nicht zum Uebersinnlichen in uns, doch nothwendig zu unsrer Endlichkeit, d. h. zum Bewußtseyn des Uebersinnlichen gehört.

So nothwendig als es ist, daß wir für uns selbst endlich werden, so nothwendig ist es auch, daß die absolute Freiheit in uns als Willkür erscheine. Diese wird dadurch, daß sie bloß zu unsrer Endlichkeit gehört, und insofern Erscheinung ist, nicht sofort zu einem bloßen Schein[1]; denn sie gehört zu den nothwendigen Schranken unsrer Natur, über die wir ins Unendliche fort hinaus streben, ohne sie doch je völlig aufheben zu können; und so fällt von diesem sonst so dunkeln

[1] So wenig, als die ganze Geschichte unseres Geschlechts, die auch nur zur Endlichkeit gehört. — Sie beginnt mit dem Sündenfall, d. h. mit der ersten willkürlichen That, und endet mit dem Vernunftreich, d. h. wenn alle Willkür von der Erde verschwindet.

Punkt der praktischen Philosophie ein neuer Lichtstrahl auf unsern theoretischen Idealismus zurück, dessen Bedeutung jetzt erst ganz klar wird. Wir können jetzt gleichsam den transscendentalen Ort bestimmen, von wo aus das Intellektuale in uns ins Empirische übergeht. Mit der Einen Handlung, durch welche das Absolute in uns sich selbst zum Objekt (die Freiheit zur Willkür) wird, entfaltet sich auch ein ganzes System endlicher Vorstellungen, und zugleich das so tief in uns liegende Gefühl unsrer moralischen Endlichkeit, wodurch wir erst in der Außenwelt, als der Sphäre unsrer Endlichkeit, einheimisch werden. Wir verstehen die Tendenz nach dem Unendlichen, die unsern Geist in steter Unruhe erhält; denn die Endlichkeit ist nicht unser ursprünglicher Zustand, und diese ganze Endlichkeit ist nichts, was durch sich selbst bestünde. Wir sind endlich geworden, und wie könnten wir hoffen, diese Endlichkeit moralisch zu überwinden, wäre sie nicht moralisch entstanden? Es ist unsre eigne Endlichkeit, die uns die Welt endlich macht; aber schon jetzt ahnen wir, daß sie uns durch uns selbst unendlich wird, und daß dem erweiterten Organ auch eine erweiterte Welt sich aufschließen werde[1].

* * *

Fassen wir jetzt alles zusammen, worüber wir einig geworden sind, so sind es folgende Sätze:

1. Vom absoluten Wollen geht das Gesetz aus. Der Wille, insofern er gesetzgebend, d. h. absolut ist, kann weder frei noch unfrei heißen, denn er drückt im Gesetze nur sich selbst aus.

2. Ohne absoluten, gesetzgebenden Willen wäre Freiheit eine Chimäre. Der Freiheit aber werden wir uns nicht bewußt als durch Willkür, d. h. durch die freie Wahl zwischen entgegengesetzten Maximen, die sich wechselseitig aufschließen und in einem und demselben Wollen zusammen nicht bestehen können.

3. Das Gesetz des absoluten Willens, insofern es zur Maxime werden soll, gelangt durch die Vernunft zur Willkür. Die Vernunft ist

[1] und immer neue Gestirne den Weg zur Unendlichkeit bezeichnen werden (Zusatz der ersten Auflage).

nicht selbst das Uebersinnliche in uns, wohl aber, was das Uebersinnliche in uns **ausspricht**.

4. Die Willkür, als die Erscheinung des absoluten Willens, ist von **diesem** nicht dem **Princip**, sondern nur ihren **Schranken** nach verschieden, dadurch, daß ein positiv entgegengesetzter Wille ihr widerstrebt. Die Willkür also kann erklärt werden als **der absolute Wille unter den Schranken der Endlichkeit**.

5. Würde der **absolute** (reine) Wille nicht durch einen entgegengesetzten **beschränkt**, so könnte er seiner selbst, d. h. seiner Freiheit nicht **bewußt** werden; und umgekehrt: wäre der **empirische** Wille (dessen wir uns bewußt werden) vom absoluten nicht bloß seinen **Schranken**, sondern dem **Princip** nach verschieden, so gäbe es abermals kein Bewußtseyn der Freiheit in unserem empirischen Wollen.

6. Vom Standpunkt des Bewußtseyns angesehen, besteht die Freiheit des Willens in der Willkür, womit wir jetzt das Gesetz, jetzt das entgegengesetzte Princip in unsere Maxime aufnehmen, und eben diese Unmöglichkeit, uns den absoluten Willen anders vorzustellen, ist der Grund aller Endlichkeit.

7. Durch diesen Begriff der Willkür aber, als welcher bloß zu der Art und Weise gehört, wie wir uns selbst vorstellen, kann das Uebersinnliche in uns nicht definirt werden.

* * *

Den Satz 1 leugnet **Reinhold**, weil er auf dem Standpunkt des Bewußtseyns stehen bleibt und sich nicht zum absoluten Willen erhebt. Den Satz 2 behauptet **Reinhold**, und **Kant** lange vor ihm. In der Philosoph. Religionslehre S. 10 erklärt er ausdrücklich, das moralische Gesetz sey eine Triebfeder der **Willkür**, also ein Positives = a, mithin könne der Mangel der Uebereinstimmung der Willkür mit dem Gesetze (= o) nur als Folge von einer **reell-entgegengesetzten** Bestimmung der Willkür, = — a, d. h. durch eine **böse Willkür**, erklärt werden. Ueber den Satz 3 sind beide uneinig, weil sie mit dem Worte **Vernunft** verschiedene Begriffe verbinden. Den Satz 4 habe ich sonst so ausgedrückt: „daß die Causalität des empirischen Ich Causalität **durch**

Freiheit ist, verdankt sie ihrer Identität mit der absoluten, daß sie transscendentale Freiheit ist, nur ihrer Endlichkeit (besser: das Transscendentale ist das, was das Empirische in uns mit dem Absoluten, das Sinnliche mit dem Uebersinnlichen vermittelt); sie ist also im Princip, von dem sie ausgeht, absolute Freiheit, und wird nur erst, indem sie auf ihre Schranken stößt, transscendental, d. i. Freiheit eines empirischen Ichs. — Kant läßt sich auf diese Vermittlung des Sinnlichen und Uebersinnlichen durch das Transscendentale des Wollens nirgends ein, Reinhold behauptet ausdrücklich dasselbe: „es fällt mir nicht ein, sagt er, die Freiheit des Menschen als intelligibeln Wesens (durch die Willkür?) definiren zu wollen. Ich habe es bloß mit der Freiheit des menschlichen Willens zu thun; der Mensch ist mir weder intelligibles Wesen noch Sinnenwesen, sondern beides zugleich, und ich halte ihn auch nur für frei, weil und inwieferne er beides zugleich ist, während Kant ihn nur, inwieferne er intelligibles Wesen ist, für frei zu halten scheint"; — (nicht nur scheint, sondern wirklich hält, und zwar vön seinem Gesichtspunkt aus mit Recht). Der Wille ist nur frei, insofern der Mensch intellektuell ist, aber diese Freiheit wird transscendental (und eine höhere scheint Reinhold nicht zu kennen), nur inwiefern er zugleich sinnlich ist. — „Das Subjekt der transscendentalen Vermögen ist zugleich das Subjekt der empirischen, wenn jenes Vermögen nicht transscendent, sondern transscendental, d. h. aufs Empirische sich a priori beziehend, seyn solle". — Diese Erklärung sagt gerade das, was oben der Satz 5 behauptet. — Ueber die beiden folgenden Sätze sind dem Bisherigen zufolge beide Philosophen einverstanden.

* * *

Ich schweige von allen den Folgerungen, die sich aus der Auflösung dieses scheinbaren Widerspruchs in Dingen, die die Menschheit am nächsten angehen, für die Nothwendigkeit eines philosophischen Princips machen lassen, das jenseits des Bewußtseyns liegt. Diese Folgerungen dringen sich jedem von uns selbst auf. Ich füge nur so viel hinzu: Eine Philosophie, deren erstes Princip das Geistige im Menschen,

d. h. dasjenige, was jenseits des Bewußtseyns liegt, zum Bewußtseyn hervorrufen will, muß nothwendig eine große Unverständlichkeit haben für diejenigen, welche dieses geistige Bewußtseyn nicht geübt und gestärkt haben, oder denen auch das Herrlichste, was sie in sich tragen, nur durch todte, anschauungslose Begriffe zu erscheinen pflegt. Das Unmittelbare, das in jedem ist, und an dessen ursprünglichem Anschauen (das gleichfalls in jedem ist, aber nicht in jedem zum Bewußtseyn kommt) alle Gewißheit unsrer Erkenntniß hängt, wird keinem durch Worte, die von außen in ihn dringen, verständlich. Das Medium, wodurch Geister sich verstehen, ist nicht die umgebende Luft, sondern: die gemeinschaftliche Freiheit, deren Erschütterungen bis ins Innerste der Seele sich fortpflanzen. Wo der Geist eines Menschen nicht vom Bewußtseyn der Freiheit erfüllt ist, ist alle geistige Verbindung unterbrochen, nicht nur mit andern, sondern sogar mit ihm selbst; kein Wunder, daß er sich selbst ebenso gut als andern unverständlich bleibt, und in seiner fürchterlichen Einöde nur mit eiteln Worten sich ermüdet, denen kein freundlicher Wiederhall (aus eigner oder fremder Brust) antwortet.

Einem solchen unverständlich zu bleiben, ist Ruhm und Ehre vor Gott und Menschen [1].

Die Geschichte der Philosophie enthält Beispiele von Systemen, die mehrere Zeitalter hindurch räthselhaft geblieben sind. Ein Philosoph, dessen Principien alle diese Räthsel auflösen werden, urtheilt noch neuerdings von Leibniz, er sey wahrscheinlich der einzige Ueberzeugte in der Geschichte der Philosophie, der Einzige also, der im Grunde recht hatte. Diese Aeußerung ist merkwürdig, weil sie verräth, daß die Zeit, Leibnizen zu verstehen, gekommen ist. Denn, so wie er bisher verstanden ist, kann er nicht verstanden werden, wenn er im Grunde recht haben soll. Diese Sache verdient eine nähere Untersuchung.

[1] Barbarus huic ego sim, nec tali intelligar ulli, — Wunsch und Gebet, dessen man sich nicht erwehren kann (Zusatz der ersten Auflage).

Anhang zu der voranstehenden Abhandlung.

Ueber Postulate in der Philosophie.

Ich habe längst Gelegenheit gesucht, mich über diesen Gegenstand zu erklären; einiges kann hier beigebracht werden, das Uebrige wird sonst wo seine Stelle finden.

Der Ausdruck Postulat ist von der Mathematik entlehnt. In der Geometrie wird die ursprünglichste Construktion nicht demonstrirt, sondern postulirt. — Diese ursprünglichste (einfachste) Construktion im Raume ist der bewegte Punkt, oder die Linie. — Ob der Punkt nach einer und derselben Richtung bewegt wird, oder seine Richtung continuirlich ändert, ist damit noch nicht bestimmt[1]. Ist die Richtung des Punkts bestimmt, so ist sie es entweder durch einen Punkt außer ihm, und dann entsteht die gerade Linie (die keinen Raum einschließt), oder die Richtung des Punkts ist nicht bestimmt durch einen Punkt außer ihm, so muß er in sich selbst zurückfließen, d. h. es entsteht eine Kreislinie (die einen Raum einschließt). — Nimmt man die gerade Linie als positiv an, so ist die Kreislinie die Negation der geraden, d. h. eine Linie, die in keinem Punkt zur geraden ausschlägt, sondern continuirlich ihre Richtung ändert. Nimmt man aber die ursprüngliche Linie als unbegrenzt an, die gerade als schlechthin begrenzt, so wird die Kreislinie das Dritte aus beiden seyn, sie ist unbegrenzt und begrenzt zugleich: unbegrenzt durch einen Punkt außer ihr, begrenzt durch sich selbst.

Die Mathematik gibt also der Philosophie das Beispiel einer ursprünglichen Anschauung, von der jede Wissenschaft ausgehen muß, welche auf Evidenz Anspruch machen will. Sie fängt nicht von einem Grundsatz an, der demonstrirbar ist, sondern von dem Undemonstrirbaren, ursprünglich Anzuschauenden. Hier thut sich aber

[1] Die ursprüngliche Linie ist die unbegrenzte, oder der unendliche Raum selbst, in welchem, sofern er unbegrenzt ist, gar keine Richtung gedacht werden kann (Zusatz der ersten Auflage).

sogleich ein bedeutender Unterschied hervor. Die Philosophie hat mit Gegenständen des innern Sinns zu thun, und kann nicht wie die Mathematik jeder Construktion eine ihr entsprechende äußere Anschauung beigesellen. Nun muß aber die Philosophie, wenn sie evident werden soll, von der ursprünglichsten Construktion ausgehen; es fragt sich also, was die ursprünglichste Construktion für den innern Sinn sey.

Die Beantwortung dieser Frage hängt von der Richtung ab, die dem innern Sinne gegeben wird. In der Philosophie aber kann dem innern Sinn seine Richtung gar nicht durch einen äußern Gegenstand bestimmt werden. Die Linie ursprünglich zu construiren, kann ich genöthigt werden durch die Linie, die man auf Papier oder auf einer Tafel zieht. Dieser gezogene Strich ist freilich nicht die Linie selbst, sondern nur das Bild derselben; wir lernen die Linie nicht dadurch erst kennen, sondern umgekehrt wir halten diese auf der Tafel gezogene Linie an die ursprüngliche Linie (in der Einbildungskraft), sonst würden wir bei derselben nicht von aller Breite, Dicke u. s. w. abstrahiren. Aber diese Linie ist doch das sinnliche Bild der ursprünglichen Linie, und ein Mittel, diese ursprüngliche Anschauung in jedem zu erregen.

Es fragt sich also, ob es in der Philosophie irgend ein Mittel gebe, die Richtung des innern Sinns ebenso zu bestimmen, wie sie in der Mathematik durch äußere Darstellung bestimmt werden kann? Dem innern Sinn wird seine Richtung größtentheils nur durch Freiheit bestimmt. Das Bewußtseyn des einen erstreckt sich nur auf die angenehmen oder unangenehmen Empfindungen, die äußere Eindrücke in ihm verursachen; der andere erweitert seinen innern Sinn bis zum Bewußtseyn der Anschauung; ein dritter wird sich außer der Anschauung auch des Begriffs bewußt; ein vierter hat noch den Begriff des Begriffs; und so kann man mit Recht sagen, daß der eine mehr oder weniger innern Sinn habe als der andere. Dieses Mehr oder Weniger verräth schon, daß die Philosophie in ihren ersten Principien schon eine praktische Seite haben müsse. Ein solches Mehr oder Weniger gibt es in der Mathematik nicht. Sokrates (bei Plato) zeigt, daß man auch einen Sklaven bis zu verwickelten geometrischen Demonstrationen bringen kann. Sokrates zeichnet ihm die

Figuren in Sand. Die Kantianer könnten zwar auch, wie weiland einige Cartesianer, den Ursprung der Vorstellungen nach ihrem System in Kupfer stechen lassen, doch hat es noch keiner versucht, und es würde zu nichts helfen. Einem Esquimo oder Feuerländer müßte auch unsere allerpopulärste Philosophie ganz unverständlich seyn. Er hat nicht einmal dafür Sinn. So fehlt manchem, der unter uns sich Philosoph zu seyn dünkt, ganz und gar das philosophische Organ: die Philosophie ist ihm ein Luftgebäude, etwa so wie dem Taubgeborenen die trefflichste Theorie der Musik, wenn er nicht wüßte oder nicht glaubte, daß andere Menschen einen Sinn mehr haben, als er, als ein eitles Spiel mit Begriffen vorkommen müßte, das in sich selbst zwar Zusammenhang haben mag, aber im Grunde ganz und gar keine Realität hat.

Es wird also in der Philosophie gerade so vielerlei Principien geben, als es Grade der innern Anschauungskraft gibt; der eine wird die Vorstellung, der andere die ursprüngliche Synthesis in den Kategorien, der dritte endlich[1] — das höchste Gut zum Princip der Philosophie machen. Mit all' dem ist gar nichts ausgerichtet. Es muß für den innern Sinn etwas schlechthin Nöthigendes geben. Nöthigend aber für den innern Sinn ist gar nichts als das Sollen. Das Postulat, von dem die Philosophie ausgeht, müßte also etwa ein Objekt haben, dessen sich jeder wenigstens bewußt seyn sollte, wenn er es auch nicht ist. Man müßte einem solchen erweisen können, daß, wenn er dieses Objekts nicht bewußt werden könne, ihm auch das ursprüngliche Sollen ganz und gar unverständlich seyn müsse.

So zeigt sich hier abermals, was in der voranstehenden Abhandlung von einer andern Seite her erwiesen wurde, daß das erste Princip der Philosophie theoretisch und praktisch zugleich, d. h. ein Postulat seyn müsse.

Denn setzen wir

Entweder, das Princip der Philosophie sey ein lediglich theoretischer Grundsatz, mit einem Worte, ein Lehrsatz (ein Satz, der ein

[1] ein empfindungs- und tugendreiches Genie (Zusatz der ersten Auflage).

Daseyn aussagt, so ist ein solches Princip der gerade Weg zum Dogmatismus. Eine Wissenschaft aber, die ihrer Natur nach transscendental ist, muß in ihrem ersten Princip schon allen Empirismus ausschließen. Dieß thut z. B. die Geometrie, indem sie die ursprünglichste Construktion postulirt, und dadurch den Lehrling gleich anfangs erinnert, daß er in der ganzen Wissenschaft nur mit seinen eignen Constructionen zu thun habe. Die Linie, das Objekt dieser ursprünglichen Construktion, existirt nirgends außer dieser Construktion, sie ist nur diese Construktion selbst. Ebenso soll es in der Philosophie seyn; der Lehrling muß gleich anfangs in die transscendentale Denkart gleichsam versetzt werden. Also muß schon das erste Princip seine eigne Construktion seyn, die man von ihm fordert (ihm selbst überläßt), damit er so von Anfang an lerne, daß, was ihm durch Construktion entsteht, außer dieser Construktion nichts sey, und überhaupt nur sey, inwiefern er construirt. Durch die Revolution also, welche die Philosophie in unsern Tagen durch Einführung transscendentaler Principien erfahren hat, ist sie zuerst der Mathematik näher gebracht worden; die Methode, die sie von nun an befolgt, ist keine andere, als die, welche in der Mathematik längst mit so großem Glück befolgt worden ist, nämlich sich bloß mit ursprünglichen Construktionen zu beschäftigen, keinen Realsatz analytisch, sondern synthetisch (als durch Synthesis entstanden) zu behandeln; die neue Ansicht der Dinge, als bloßer Erscheinungen, ist die wahrhaft mathematische Ansicht, und man kann jetzt allerdings zeigen, daß und inwiefern die Philosophie der mathematischen Evidenz fähig ist; sie ist evident für jeden, der das Organ dazu hat (dem das innere Construktionsvermögen nicht abgeht), gerade so wie die Mathematik, die auch nicht durch die Figuren, in Kupfer gestochen, oder durch das Ansehen allein, sondern durch ein inneres Organ (die Einbildungskraft) verständlich wird.

Oder setzen wir, das Princip der Philosophie sey ein lediglich praktisches, so ist es kein Postulat mehr, sondern ein Imperativ. Ein praktisches Postulat ist eine Contradictio in adjecto. In der Moral gibt es, sofern sie formal ist, nur Gebote; diese auf die

Erfahrung angewandt, werden Aufgaben, aber nothwendige Aufgaben, die jeder so gut lösen soll, als er kann.

Wenn also das Princip der Philosophie weder bloß theoretisch noch bloß praktisch seyn kann, so muß es beides zugleich seyn. Beides aber ist vereinigt im Begriff des Postulats, es ist theoretisch, weil es eine ursprüngliche Construktion fordert, praktisch, weil es (als ein Postulat der Philosophie) seine zwingende Kraft (für den innern Sinn) nur von der praktischen Philosophie entlehnen kann. Also ist das Princip der Philosophie nothwendig ein Postulat.

Es fragt sich, was das Objekt desselben seyn werde. Die Antwort ist: die ursprünglichste Construktion für den innern Sinn. Nun ist das Objekt des innern Sinns überhaupt das Ich in seinem Denken, Vorstellen, Wollen u. s. w. Die ursprünglichste Construktion für den innern Sinn müßte also diejenige seyn, wodurch das Ich selbst erst entsteht. (Kant sagt: der analytischen Einheit des Bewußtseyns muß eine synthetische vorangehen. Von dieser eben ist hier die Rede. Jener Satz steht noch unerklärt und unverstanden da, obgleich er den Kern der Kantischen Philosophie enthält). Das Postulat der Philosophie also ist kein anderes als dieses: sich ursprünglich — nicht im Denken, nicht im Wollen, sondern ursprünglich — im ersten Entstehen — anzuschauen, und etwas anderes kann auch Hr. Beck nicht wollen, dessen Postulat, ursprünglich vorzustellen, wenn es nicht ganz leer seyn soll, doch nichts anderes heißen kann als: werde deiner selbst in deiner ursprünglichen Thätigkeit bewußt!

Durch diese ursprüngliche Construktion also entsteht dem Philosophen allerdings ein Produkt (das Ich); aber dieses Produkt ist außer dieser Construktion nirgends vorhanden, gerade so wie in der Geometrie die postulirte Linie, die auch nur insofern ist, inwiefern sie ursprünglich construirt wird, und außer der Construktion nichts ist. Nur ist hier ein großer Unterschied, daß das Ich im ursprünglichen Handeln nicht nur das Construirte, sondern auch das Construirende ist, wodurch es eben zum Ich, d. h. zu einem über alles Objektive erhabenen Princip wird. — Hier haben wir nun die analytische Einheit des

Selbstbewußtseyns (Ich = Ich) aus der synthetischen abgeleitet, die ihr vorangeht, und in der That nichts anderes bedeutet, als daß das Ich ursprünglich die Construktion von sich selbst ist. Der Satz Ich = Ich also, in dem Sinne, in welchem er gewöhnlich genommen wird, ist nicht einmal das Princip der Philosophie.

Insofern nun durch jene ursprüngliche Construktion allerdings ein Produkt (das Ich) entsteht, kann man das Entstandenseyn dieses Produkts auch in einem Grundsatze (etwa: Ich bin!) ausdrücken, und so hat auch die neueste Philosophie von einem obersten Grundsatz der Philosophie gesprochen, obgleich es dem Geiste derselben e diametro zuwider ist, als Princip der Philosophie einen Grundsatz aufzustellen, der ein Daseyn aussagt. Daß man das absolute Seyn vom Daseyn unterschied, half sehr wenig, indem der größte Theil bei jenem Ausdruck an ein Ding an sich dachte, man mochte sich auch verwahren wie man wollte.

Von einem obersten Grundsatz der Philosophie sprechen, war nur so lange gut, als es keine Mißverständnisse veranlaßte. Wenn aber die angeblichen Beurtheiler dieser Philosophie jenen Satz für einen analytischen nahmen, der sich von selbst verstünde, und gar nichts synthetisches (keinen Gehalt) in sich hätte, so war es Zeit, ihnen zu sagen, daß für sie jener Grundsatz ein Postulat sey, dessen Sinn und Gehalt gar nicht anders, als durch die in ihm ausgedrückte ursprüngliche Construktion (Synthesis) selbst verstanden werden könne. — So war es aber. Alle öffentlichen Beurtheilungen versicherten fast einmüthig, daß jener Satz, den man an die Spitze der Philosophie stellen wolle, völlig gehaltlos sey. Einige, mit denen die philosophische Weisheit einst aussterben wird, glaubten diese Philosophie durch eine naive Frage zu entkräften, was denn jenes Ich sey, wovon sie spreche, sie sollte das erst erklären u. s. w. — Ihr klugen Leute, hätte man ihnen antworten mögen, wenn die Geometrie die Linie postulirt, erklärt sie euch etwa, was die Linie sey? — Wozu alsdann das Postuliren? Das ist ja eben, was sie will; ihr sollt erfahren, was die Linie sey, dadurch, daß ihr sie construirt. So unsere Philosophie. Wir postuliren

das Ich. Auf die Frage: was es sey, wollen wir, daß ihr euch selbst antwortet. Die Antwort ist das Ich selbst; das in Euch entstehen, durch Euch construirt werden soll. Es ist nicht an irgend einem Ort außer euch, auf den man mit Fingern zeigen könnte. Construirt es und ihr werdet wissen, was es ist, denn es ist gar nichts anderes, als was ihr construirt. — Nicht mit diesen Worten, aber mit ähnlichen, antwortete ich einem Kritiker, der auch jenen Grundsatz als den Knäuel ansah, wovon man die Philosophie abwinden wolle[1]. Dieß war kein Wunder nach den Begriffen, die über das Wesen eines ersten Grundsatzes in der Philosophie allgemein verbreitet worden waren. Auch erklärte er offenherzig, daß ihm das Ich ganz und gar nichts sey; was ich ihm gerne glaubte. Hierauf erklärte ich: es ist von keinem Reinholdischen Grundsatz die Rede, die Philosophie soll überhaupt von keinem Grundsatze ausgehn; jenes Princip ist in Bezug auf dich, der es beurtheilen will, ein Postulat, das du nicht verstehen lernst, dadurch, daß du es, ohne dich dabei zu rühren, schwarz auf weiß siehst. Durch den Strich an der Tafel lernst du nicht die Linie verstehen, sondern umgekehrt durch die Linie den Strich. So erfährst du, was das Ich sey, nicht durch den Grundsatz, sondern umgekehrt, was der Grundsatz bedeute, muß dir das Ich in dir sagen u. s. w. Wundershalber muß ich doch erzählen, welche Fata diese unbedeutende Erklärung (einer Sache, die sich eigentlich von selbst versteht) gehabt hat. Einige gute Freunde wünschten mir Glück, daß ich die dürren Haiden der Spekulation verlassen habe[2]. Neuerdings aber ist ein Anderer[3] über dieses Unterfangen (als Princip der Philosophie ein Postulat aufzustellen) höchlich verwundert, nicht etwa, als ob es etwas an sich Verwunderliches wäre, sondern — weil der Verfasser ein Freund der Wissenschaftslehre

[1] oder als den Spinnenleib, woraus die Fäden dieses neuen Gewebes analytisch hervorgehen sollten. Zusatz der ersten Auflage.

[2] und jetzt ohne Zweifel die wasserreichen Triften ihrer Moralphilosophie bearbeiten werde. (Zusatz der ersten Auflage.)

[3] Der mir unbekannte Verfasser der Apologie rc., welche im 7ten Hefte des Philosophischen Journals (1797) zu lesen ist.

sey!! [1] Fängt denn also das Buchstabenwesen auch hier schon an? Ueberdieß würde dieser glaubwürdige Zeuge ohne allen Zweifel von dem Urheber der Wissenschaftslehre selbst es hören können, daß, wenn er von einem obersten Grundsatz der Philosophie gesprochen hat, er denselben doch nicht anders, als wie ein Postulat angesehen wissen wolle [2].

Soll ich vermuthen, woher das Mißverständniß rührt? — Diese guten Freunde haben bei Kant von Postulaten der praktischen Vernunft gelesen. Andere gibt es nun nicht für sie. Es ist zu wünschen, daß sie nicht einmal über einen Euklid kommen, sonst möchten sie beweisen, daß dieser bereits die Geometrie sogar auf den Primat der praktischen Vernunft gegründet habe. — Was übrigens jene Postulate der praktischen Vernunft selbst betrifft, so werden sie, denke ich, ihre Rolle in der Philosophie am längsten gespielt haben. Postulat bedeutet die Forderung einer ursprünglichen (transscendentalen) Construktion. Gott aber und Unsterblichkeit sind keine Gegenstände einer ursprünglichen Construktion. In der praktischen Philosophie gibt es nur Gebote. Diese, insofern ihr Objekt unendlich ist, und in einer empirischen Unendlichkeit, unter empirischen Bedingungen realisirt werden soll, werden zu Aufgaben, und zwar zu unendlichen Aufgaben. Sie deßhalb Postulate nennen, ist nicht viel besser, als wenn man unendliche Aufgaben in der Mathematik so nennen wollte. — Jede Irrationalzahl in der Mathematik bedeutet eigentlich nichts, als die Aufgabe, sich dieser Zahl ins Unendliche fort anzunähern. Deßwegen aber leugnen, daß z. B. $\sqrt{3}$ eine wirkliche Zahl sey, ist widersinnig, sie ist nur eine Zahl, die in der

[1] Da mir Postulat gerade ebendasselbe heißt, was der Apologist unter einem Princip meint, das theoretisch und praktisch zugleich seyn soll (man vergleiche was ich im voranstehenden Aufsatz darüber gesagt habe), so kann der Grund seines Anstoßes nur darin liegen, daß er das Wort Postulat — in der Wissenschaftslehre nicht gelesen hat.

[2] — Ich weiß das, weil es so seyn muß und nicht anders seyn kann. (Zusatz der ersten Auflage.)

Unendlichkeit liegt. So sind in der Philosophie Gott und Unsterblichkeit unendliche Aufgaben. Deßwegen aber, weil ihr Objekt in keiner Zeit erreichbar ist (durch keine Einheit oder Theile einer Einheit gemessen werden kann), ihnen alle Realität absprechen, ist widersinnig, da dieses Objekt allerdings in der Zeit, nur in einer unendlichen Zeit, liegt, jede mögliche Gegenwart aber selbst als zu dieser Unendlichkeit gehörig betrachtet werden muß. Was an jenen unendlichen Größen rational ist, d. h. was wir davon verstehen (ermessen) können, liegt in jeder Gegenwart, was daran irrational ist allein (was nicht zum gegenwärtigen praktischen Vernunftgebrauch gehört), liegt in der Unendlichkeit.

Aus der

Allgemeinen Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur

im Philosophischen Journal von den Jahren 1797 und 1798[1].

A.

Bekanntlich hat die königl. preußische Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1795 die Preisfrage aufgestellt: Welche Fortschritte hat die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht? Die Akademie hat den Preis unter die drei Schriften der Herren Schwab, Reinhold und Abicht vertheilt. Das Interesse der Frage ist so einleuchtend, als die Schwierigkeiten der Beantwortung. Man konnte gar leicht zum voraus erwarten, daß ein Leibnizianer am Ende seiner Untersuchungen zu seinem Wolfschen Katechismus (S. 146) zurückkehren, ein Kantianer aber seine eigenen Arbeiten als die Krone der bisherigen Philosophie darstellen werde. Kaum war es möglich, bei dem damals, so wie jetzt, noch unentschiedenen Streit der verschiedenen Systeme eine parteilose Antwort zu hoffen.

[1] Die anderen unter obigem Titel im Philosophischen Journal erschienenen Artikel sind, wie bereits (S. 345) bemerkt worden, sofern sie idealistischen Inhalts sind, in den Abhandlungen zur Erläuterung der Wissenschaftslehre enthalten. Der zunächst folgende Artikel (A) stand ursprünglich in der Reihe der ebengenannten Artikel idealistischen Inhalts, von denen er aber bei der späteren Redaktion zum Zweck ihrer Aufnahme in den ersten Band philosophischer Schriften (1809) ausgeschlossen wurde, da er unter die Kategorie von idealistischen Abhandlungen nicht zu subsumiren war. D. H.

Man kann in Beantwortung einer solchen Frage auf doppelte Weise unparteiisch seyn. Entweder man ist ein demüthiger Philosoph, man begibt sich zum voraus, soviel möglich, aller hohen Ideale von Philosophie, ist gegen alle Versuche, eine bestimmte Philosophie weiter zu bringen, gleich tolerant und gleich intolerant und erwartet von der Philosophie überhaupt so wenig, daß am Ende das Verdienst jedes einzelnen Systems gleich groß und gleich klein erscheint.

Oder man ist unparteiisch gegen jedes philosophische System, weil man sie alle zusammen als Annäherungen zu einem gemeinschaftlichen Ideal betrachtet, weil man in allen dieselbe Vernunft, dieselben Probleme, dieselben Keime eines künftigen Systems erblickt, das, über alle Parteien und einzelne Systeme erhaben, einst vielleicht ihnen allen den überraschenden Beweis liefern wird, daß sie alle insgesammt gleich Recht und gleich Unrecht hatten, gleich wahr und gleich falsch waren. Der Verfasser bekennt, daß er die philosophische Unparteilichkeit der ersten Art in Herrn Schwabs, die der andern in Herrn Reinholds Preisschrift bemerkt zu haben glaubt. Da es ihm unmöglich war, die Schrift des Herrn Abicht zu lesen, so bleibt ihm nichts übrig, als jenes Urtheil zu beweisen.

„Wenn etwa," sagt Herr Schwab (S. 5), „in Griechenland irgend ein Weiser die Frage vorgelegt hätte, welche Fortschritte die Philosophie seit Sokrates gemacht habe, so würden ohne Zweifel die Anhänger der verschiedenen Sekten, jeder ausschließungsweise zum Vortheil seiner Schule, geantwortet haben. Aber unbefangene Weisen, Philosophen, die ihre Wissenschaft aus einem höheren Standpunkte, als ihrem Lehrstuhl, übersehen, Selbstdenker, die die Kräfte des menschlichen Geistes kennen, weil sie die Anstrengungen der scharfsinnigsten Köpfe getheilt haben: solche Männer würden dadurch vielleicht zu Betrachtungen veranlaßt worden seyn, wobei die Philosophie und die Wahrheit gewonnen hätten." Die Griechen nennt Hr. S., weil er sie kurz vorher in Ansehung ihres Hangs zu spekulativen Untersuchungen und des beinahe ununterbrochenen Interesses an philosophischen Nachforschungen mit den Deutschen verglichen hatte. „Es gehört zu den Eigenthümlichkeiten des Nationalgenies der Deutschen," so fängt Hr. S. seine Abhandlung an, „daß sie den metaphysischen Spekulationen

in einer Periode noch nachhangen, in der die andern Nationen von Europa darauf beinahe ganz Verzicht gethan haben." Es war sehr gut, darüber etwas zu sagen, da man eben jetzt dieselbe Bemerkung sehr häufig hören kann, besonders von solchen, die ihre eigenen Gründe haben, der Philosophie nicht hold zu seyn, und die es nicht müde werden, ihre Nation mit alten und neuen Völkern zu ihrem Nachtheil zu vergleichen, damit ja der Hang zur Nachahmung und das Mißtrauen in ihre eigenen Kräfte unter ihr nicht aussterbe. Es ist so befremdend nicht, daß die Deutschen, welche seit langer Zeit ihr Vaterland nur zum Theater hergaben, auf welchem andere Nationen ihre Rolle spielten, um sich für die Unthätigkeit, zu der sie verdammt sind, zu entschädigen, wenigstens das Vergnügen des Urtheils und der Untersuchung nach Principien sich vorbehalten haben.

Doch wollen wir von den Griechen nicht zu laut werden. Die Erinnerung an das, was Philosophie bei ihnen war und was sie bei uns ist, liegt gar zu nahe. Auch die Philosophie ist unter uns ein Gegenstand der Gelehrsamkeit geworden, und das große Publikum, das sich von Zeit zu Zeit für Philosophie interessirt hat, hat sich immer mehr an den Buchstaben als an den Geist gehalten. So ist es der Leibnizischen Philosophie ergangen, die vielleicht mehr als jede andere ihren Geist und ihre Buchstaben hat. Es ist eine große Frage, ob Leibnizens Philosophie nicht noch jetzt für den größern Theil unserer philosophischen Gelehrten verschlossen ist. Man muß es bedauern, daß ein so großer Verehrer Leibnizens, als Hr. S. ist, uns so wenig von dem Geiste seiner Philosophie mitgetheilt hat. In der That, wenn der materielle Gewinn, den die Philosophie durch Leibniz machte, vorzüglich in der Aufstellung des Princips der Identität und des Widerspruchs, des Princips vom zureichenden Grunde u. s. w. besteht, so ist der Gewinn sehr gering; und es lautet wirklich sonderbar, wenn Hr. S. sagt, den Grundsatz des Widerspruchs finde man schon bei Aristoteles (S. 10). Wo findet man diesen und andere Grundsätze nicht, und welchen Gewinn hat die Philosophie von der Aufstellung dieser Principien gehabt? Daß aber Leibniz durch die beiden Grundsätze der Identität und des Widerspruchs vom zureichenden Grunde die Methode der Philosophie überhaupt und insofern

den Gang des menschlichen Wissens allgemein verzeichnete, daß er damit selbst den Grund zu den nachherigen Untersuchungen über die Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse legte, war materialer sowohl als formaler Gewinn. Ueberhaupt ist der Satz des Hrn. S., die Philosophie könne entweder in materialer, oder in formaler Rücksicht gewinnen, so wie er hier ausgedrückt ist, nicht ganz richtig. Die Philosophie als Wissenschaft kann weder material gewinnen, ohne zugleich formal, noch formal, ohne zugleich material zu gewinnen, und ebendarin besteht das große Verdienst Leibnizens, daß die bewundernswürdigen Ideen, mit denen er das menschliche Wissen bereicherte, zugleich für alle übrigen Wissenschaften einen neuen Gang vorzeichnen konnten, wenn nicht unter seinen nächsten Nachfolgern schon sein Geist verloren ging. Auch ist es zu verwundern, wie es Hr. S. jetzt noch Mendelssohn nachsagen mag, Leibniz habe die präſtabilirte Harmonie aus Spinoza genommen[1]. Ebensogut könnte man sagen, er hätte sie aus Des Cartes genommen.

Diese Manier, die philosophischen Systeme nicht nach ihrem Geist im Ganzen, sondern nach dem Buchstaben ihrer einzelnen Grundsätze zu beurtheilen, herrscht beinahe durchgängig in dieser Schrift des Hrn. S. Auf diese Art verliert freilich die Geschichte der Philosophie ihr eigentliches Interesse und es ist leicht, unparteiisch zu seyn. Denn solange man beim Buchstaben und den Formeln der Systeme stehen bleibt, so sieht man in den Widersprüchen der verschiedenen Lehrgebäude in der That nichts als eine Reihe unnützer und bemitleidenswerther Streitigkeiten über Worte und sinnlose Begriffe und wird daher geneigt, gegen Philosophie überhaupt, als bloße Schulwissenschaft, vornehm zu thun und so die verschiedensten und widersprechendsten Meinungen in ein vollkommenes Gleichgewicht des Verdienstes zu setzen. Geht man aber auf den Geist der verschiedenen Systeme zurück, so sieht man bald, daß die ächten Philosophen im Grunde von jeher unter sich ebenso einig, und doch dabei (jeder Einzelne) so original waren, als es den Mathematikern nie möglich ist, daß von jeher nur Buchstabenphilosophen, oder

[1] Vgl. Jacobi über die Lehre Spinozas, Beilage VI; vorzüglich die eigene Erklärung Leibnizens S. 364.

Philosophen von Geist und Philosophen ohne Geist miteinander uneins waren, daß, so schneidend und absprechend auch dieses Urtheil scheinen mag, im letztern Falle nie über einzelne Sätze, sondern darüber gestritten wurde, wem von beiden überhaupt Philosophie und philosophisches Talent zukomme; woraus denn auch klar wird, daß in beiden Fällen die Verschiedenheit der Meinungen nie aufhören kann, in jenem nicht, weil keiner von beiden Parteien sich selbst versteht, in diesem nicht, weil es dem einen immer am Organ fehlt, wodurch ihm der andere verständlich werden könnte. Nichts charakterisirt so sehr den genialischen Geist Leibnizens, als die S. 13 angeführte Stelle: „Ich habe über das Alte und Neue genug nachgedacht und gefunden, daß fast alle angenommenen Meinungen eines guten Sinnes empfänglich sind" u. s. w. Zu einem solchen Resultat aber gelangt man nicht durch chronologische Aufzählung verschiedener Meinungen. Man muß Leibnizens „perspektivischen Mittelpunkt" gefunden haben, von wo aus das Chaos verschiedener Meinungen, das von jedem andern Standpunkte aus ganz verworren erscheint, Regelmäßigkeit und Uebereinstimmung zeigt. Um zu finden, was Leibniz fand, daß, was an den widersprechendsten Systemen nur wirklich philosophisch ist, auch wahr sey, muß man die Idee eines allgemeinen Systems vor Augen haben, das allen einzelnen Systemen, so entgegengesetzt sie auch seyn mögen, im System des menschlichen Wissens selbst Zusammenhang und Nothwendigkeit gibt. Ein solches umfassendes System erst kann die Verbindlichkeit erfüllen, das streitende Interesse aller übrigen zu vereinigen, zu beweisen, daß keines derselben, so sehr es auch dem gemeinen Verstande zu widerstreiten scheint, etwas wirklich Sinnloses verlangt hat, daß also auf jede mögliche Frage in der Philosophie auch eine allgemeine Antwort möglich ist. Denn es zeigt sich, daß die Vernunft keine Frage aufwerfen kann, die nicht vorher schon in ihr selbst beantwortet wäre. — So wie aus einem Keime nichts sich entwickelt, was nicht vorher in ihm vereinigt war, so kann in der Philosophie nichts (durch Analysis) entstehen, was nicht vorher im menschlichen Geiste selbst (der ursprünglichsten Synthesis) vorhanden war. Darum durchdringt alle einzelnen Systeme, die nur diesen Namen verdienen, ein

gemeinschaftlicher, regierender Geist; jedes einzelne System ist nur durch Abweichung von dem allgemeinen Urbild möglich, dem sich alle insgesammt mehr oder weniger annähern. Dieses allgemeine System aber ist nicht eine abwärts laufende Kette, wo ins Unendliche fort Glied an Glied hängt, sondern eine Organisation, in welcher jedes einzelne Glied in Bezug auf jedes andere wechselseitig Grund und Folge, Mittel und Zweck ist. Also ist auch aller Fortschritt in der Philosophie nur ein Fortschritt durch Entwickelung; jedes einzelne System, das diesen Namen verdient, kann als ein Keim betrachtet werden, der langsam und allmählich zwar, aber unaufhaltsam und nach allen Richtungen hin in den mannichfaltigsten Entwickelungen sich fortbildet. Wer einmal für die Geschichte der Philosophie einen solchen Mittelpunkt gefunden hat, ist allein fähig, sie wahr und der Würde des menschlichen Geistes gemäß zu beschreiben.

In einer solchen Geschichte der Philosophie muß es dann freilich als Gesetz gelten, daß nur Originalgeister in ihr eine Stelle finden, diejenigen, die in der Philosophie von Grund aus gingen, keiner, der nur das Taglöhnergeschäft übernahm, vorgefaßten Meinungen neue Beweise, alten Irrthümern durch philosophische Künsteleien neues Ansehen zu geben. Auch versteht es sich von selbst, daß von einer solchen Geschichte ausgeschlossen ist jede sogenannte Philosophie, die durch regellose Anhäufung von außen, theilweise entstanden, nicht durch ein inneres Princip, von innen heraus, organisch gebildet worden ist. Allerdings zwar muß es in der menschlichen Vernunft selbst einen Punkt geben, der alle Enden unseres Wissens vereinigt zusammenfaßt. Aber dieser Punkt wird nicht durch willkürliche Coalitionen gefunden, die ihren Ursprung nur der Ideenassociation, der Convenienz oder der Laune eines Lehrers verdanken; denn dadurch entstehen bloße Rhapsodieen, in welchen zwar die verschiedensten Lehrbegriffe älterer und neuerer Philosophen ohne Streit, aber auch ohne Eintracht (S. 174) — denn sie widerstreiten sich nur, inwiefern sie alle Ein gemeinschaftlicher Punkt vereinigt, und umgekehrt — neben einander gestellt werden.

Das System also, das zum Mittelpunkt einer Geschichte der Philosophie dienen soll, muß selbst einer Entwickelung fähig seyn. In ihm muß

ein organisirender Geist herrschen. Wie erwünscht mußte in dieser Rücksicht einem philosophischen Kopf die Aufgabe der Akademie seyn, zu zeigen, was indeß aus dem Leibnizischen Systeme geworden sey — einem System, das bis jetzt in Rücksicht auf die Fruchtbarkeit seiner Ideen, die einer wahrhaft unendlichen Entwickelung fähig sind, das einzige seiner Art war. — Hr. S. wollte diesen Vortheil, wie es scheint, nicht benutzen. Denn, da es von ihm nicht zu erwarten war, daß er die Geschichte unserer Philosophie (so dürfen wir doch wohl die Leibnizische heißen, die, unter uns erfunden, von uns allein ganz verstanden wurde) aus dem engen Gesichtspunkt des philosophischen Lehrstuhls betrachten werde, so konnte man desto eher erwarten, er werde jene Aufgabe wenigstens aus dem Gesichtspunkt des Philosophen beantworten.

Tolerant ist freilich der S. 17 aufgestellte Satz: „daß in einer Metaphysik alles so streng bewiesen und über alle Zweifel erhaben sey, daran liegt am Ende so viel nicht.“ Man begreift nun, warum Wolf die Monadenlehre nur halb und halb annehmen (das.) und dabei doch der Mann seyn konnte, der Leibnizens Philosophie in ein System brachte. Andere freilich sind überzeugt, daß in der Monadologie eigentlich das Unterscheidende der ganzen Leibnizischen Philosophie liegt und daß diese Lehre zu ihrem Geist und Wesen so nothwendig gehört, als das *Ἓν καὶ πᾶν* zu der Lehre des Spinoza.

Besonders erbaulich ist es auch in einer Geschichte der Fortschritte der Philosophie zu lesen, wie besonders glücklich die Wolfsche Philosophie von einem Reinbeck, Canz, Carpzov u. a. auf die Theologie und zur Bestätigung des theologischen Lehrbegriffs angewandt worden sey. Mir dünkt, so etwas gehört eher in die Geschichte der Rückschritte der Philosophie, als in die ihrer Fortschritte. — Man erstaunt, wenn der Philosophie des Theologen Crusius, die weder der Menschheit noch irgend einer Wissenschaft Vortheil, noch irgend eine neue Wahrheit in Umlauf gebracht hat, mehrere Seiten eingeräumt sind, während Baumgartens Verdienst, der Philosophie ein neues Gebiet (das der Metaphysik des Schönen) errungen zu haben, kaum im Vorbeigehen erwähnt wird.

Aus ebendiesen toleranten Principien erklärt es sich, daß S. 38 die Literaturbriefe als ein Werk, das auch in der Philosophie Epoche machte, genannt werden. Daß das Zeitalter der Literaturbriefe das Zeitalter einer Menge verunglückter, längst vergessener Schöngeister war, und daß dieser Schriftstellerpöbel so streng wie möglich behandelt wurde, konnte doch auf die Fortschritte der Metaphysik nur sehr mittelbaren Einfluß haben. Denn was die philosophischen Recensionen in jenem Werke betrifft, so zeichnen sie sich größtentheils durch nichts so sehr aus als durch den vornehmen Ton, den sie gegen Schriften annehmen, welche über ihrem Horizont sind; man lese z. B. die Kritik über Kants Einzigmöglichen Beweisgrund des Daseyns Gottes, oder Abbts wahrhaft bemitleidenswerthe Recension über den Ploucquetschen Calcul. Das Urtheil über Abbt S. 59 ist bei weitem noch nicht strenge genug. Die S. 40 genannte freundschaftliche Correspondenz (die Nicolai nach seinem Princip: lucri bonus odor ex re qualibet nach Abbts Tode herausgab) ist ein trauriges Denkmal literarischer Plattheit und der Puerilität dieses frühzeitig verdorbenen Schriftstellers, mit der er sich selbst vor Sokrates-Mendelssohn blicken lassen durfte.

Ob in eine Geschichte der Fortschritte, welche die Philosophie als Wissenschaft gemacht hat, auch der Name Mendelssohn gehörte, bleibt sehr zweifelhaft, so gerne man auch zugibt, daß er sich um die Darstellung manches Wolfschen Lehrsatzes großes Verdienst erworben hat, und daß, wie Hr. S. sagt, in seinen Schriften alles Licht ist. Wo aber alles Licht ist, ist im Grunde kein Licht, denn dieses Element wird nur an reellen Dingen sichtbar. Auch ist bekannt, daß es nur die Oberfläche der Dinge beleuchtet. — Deutlich zu seyn, ist in der Philosophie kein Verdienst, wofern die Rede nicht mit der Deutlichkeit Tiefe des Sinns vereinigt. Diese aber erreicht man in philosophischen Dingen nicht durch noch so große Uebung und Anstrengung; dazu gehört ein Talent, das nur die Natur verleiht, das sie z. B. Lessing verliehen und Mendelssohn, wie es scheint, versagt hatte. Aus der Geschichte des Lessingschen Spinozismus wenigstens erhellt so viel, daß in Ms. Seele keine Ahnung von dem kam, was Lessing in philosophischer

Rücksicht war, daß also auch ihre philosophischen Talente nicht nur dem Grade nach, sondern specifisch verschieden waren. Es ist zu verwundern, daß Hr. S. bei seiner sonstigen Genauigkeit jene Geschichte so gut wie übergeht. Sie ist doppelt merkwürdig, nicht nur Lessings und seiner Freunde wegen, sondern auch weil sie die Veranlassung war, bei welcher die Philosophie eines Geistes bekannt wurde, welchen zu würdigen und auszulegen erst das heranwachsende Geschlecht ganz fähig seyn wird. Die Schriften, in welchen jene Geschichte enthalten ist, haben trotz der Mittel, die man anwandte, ihren Verfasser zum Schweigen zu bringen, bereits ihre Nachwelt gefunden.

B. [1]

In den früheren Artikeln habe ich untersucht, ob eine Philosophie der Erfahrung überhaupt möglich sey. Ich werde jetzt vom Allgemeinen zum Einzelnen herabsteigen, und, damit zu den allgemeinen Bestimmungen allmählich die besondern hinzukommen, dieselbe Untersuchung in Ansehung der einzelnen Bestandtheile der Erfahrung unternehmen. Die Resultate der Untersuchung werden diese Blätter enthalten. Nur einige allgemeine Betrachtungen noch achte ich nützlich vorauszuschicken.

I.

Was man weiß, muß man ganz und durchein wissen; es giebt kein halbes Wissen, oder vielmehr ein halbes Wissen ist gar kein Wissen. Von diesem Satze muß man sich überzeugt, sich mit ihm gleichsam durchdrungen haben, um mit Erfolg an einer reellen Erweiterung der Wissenschaften zu arbeiten oder auch nur verstehen und beurtheilen zu können, was andere in dieser Rücksicht unternehmen oder unternommen haben.

[1] Dieser Artikel schließt sich in der „Uebersicht" im Philosophischen Journal unmittelbar an die in den Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus zusammengefaßten Artikel an. D. H.

Wer nur diesen Satz fest ins Auge gefaßt hat, wird ohne Bedenken auch die Folge davon zugeben, nämlich, daß wir ganz und durchein nichts wissen können, als was durch dieses Wissen selbst erst zu Stande kommt, d. h. nur, was eine lediglich ideale Existenz hat. Wem dieß nicht deutlich ist, erinnere sich an die Mathematik und frage sich, welcher Eigenheit sie wohl den alten Ruhm der Gewißheit und der Evidenz zu verdanken habe, und er wird von selbst finden, daß es einzig und allein die Idealität ihrer Objekte ist, was ihr den Rang über alle andere Wissenschaften gegeben hat. Dagegen blicke er in das wilde Chaos metaphysischer Streitigkeiten, die von jeher geführt wurden, ohne je ein Ende zu erreichen, und die, unzähligemal niedergeschlagen, gleich einer vielköpfigen Hyder immer wieder aufleben. Darauf überlege er, was er wohl, wenn es ihm darum zu thun wäre, jenen Streitigkeiten auf immer ein Ende zu machen, am ehesten versuchen müßte; und er wird ohne Bedenken sich selbst antworten: die Methode der Mathematik allgemein zu machen[1].

Nichts anders aber, als ein solcher Versuch ist es, was man neuerdings in der Philosophie unternommen hat. Ein solcher Versuch ist nicht etwa nur möglich, er ist bereits angestellt. Wie es vor demselben in der Philosophie ausgesehen, ist bekannt; — (der Syncretismus von idealistischer und realistischer Philosophie war der übel verhüllteste Skepticismus, es bedurfte nur eines Aenesidemus, um ihn in seiner ganzen Blöße darzustellen); — wie es nach demselben aussehen wird, wird künftig die Geschichte der Philosophie (die von diesem Augenblick an als beschlossen anzusehen ist), erzählen.

Das negative Verdienst dieses Versuchs (den Janustempel in der Philosophie geschlossen zu haben), ist das geringste. Indem man nur den metaphysischen Frieden erringen wollte, hat man, wie es immer

[1] Ich brauche wohl nicht zu erinnern, daß hier nicht von der mathematischen Methode, wie man gewöhnlich redet, d. h. von einer Nachäffung der bloßen äußern Form der Methode der Mathematik die Rede ist. — Diese ist in Bezug auf die Sache außerwesentlich, und wenn von dieser allein die Evidenz abhinge, so ließen Spinozas oder Wolfs Systeme nichts zu wünschen übrig.

geschieht, wenn man nur keck und tapfer den Kampf besteht, mehr als nur das erobert, man hat den Weg zu den größten Entdeckungen in den höheren Wissenschaften, der bisher nur ein Fußpfad war, zum allgemeinen gebahnt, man hat allen Wissenschaften eine höhere Sphäre, dem menschlichen Geist selbst neue Schwungfedern gegeben.

II.

Wenn man nämlich sich fragt, was auf diesem Wege aus unsern Wissenschaften werden, und in welche Universalwissenschaft sie endlich sich alle auflösen werden, so ist die Antwort darauf: in eine universelle Mathematik. Dagegen wird, wie leicht vorauszusehen, eingewendet werden, daß nicht jedes Objekt Gegenstand einer mathematischen Construktion seyn könne; woran man auch ganz Recht hat, wenn man darunter geometrische Construktion versteht. Allein — nichts ist, was nicht der Zahl fähig wäre, sagt Leibniz schon, und in diesen wenigen Worten lag der Keim seiner Erfindung der höheren Analysis. Denn was anders ist durch diese Erfindung bewerkstelligt worden, als Zurückführung aller Construktion auf Construktion durch Zahl — Zurückführung aller äußeren Anschauung auf innere, kurz, Verallgemeinerung des Idealismus der Analysis. (Die geometrische Methode der Alten, und der Neuen, die ihr anhangen, ist in der Mathematik, was der Realismus, die analytische Methode, was der Idealismus in der Philosophie ist; es könnte wohl eine dritte aus beiden geben, die am Ende die herrschende werden wird). Wenn aber die ganze Mathematik zur Analysis erhoben wird, so ist evident, daß nichts, was nur Gegenstand des Wissens (im strengsten Sinne) ist, außerhalb ihres Umkreises fallen kann; denn wenn der Raum nur Form der äußeren Anschauung ist, so ist dagegen die Zeit Form der Anschauung überhaupt; alles was ist, ist eine Funktion der Zeit, selbst Qualitäten (die man bisher als des Calculs unfähig ansah), lassen sich als Geschwindigkeiten construiren, und so wird man, wenn erst die Analysis selbst eine Erweiterung gewonnen hat, die nicht ausbleiben kann, bald kein anderes als mathematisches Wissen kennen, und der transscen-

dentale Geist, der in der Mathematik zuerst seinen Ursprung nahm, wird so zu seiner Quelle zurückkehren.

III.

Daß nun, wenn diese Methode allgemein werden wird, aller Empirismus in den Wissenschaften aufhören müsse (nicht als ob man alsdann aufhören würde Erfahrungen anzustellen, sondern, weil, was noch Objekt des Experimentirens ist, nicht Objekt des Wissens ist, und was Objekt des Wissens ist, aufgehört hat, Objekt Experimentirens zu seyn), leuchtet ebenso klar ein, als daß die Mathematik zu der Evidenz ihrer Sätze aller Erfahrung entbehren könne. Damit aber zum voraus eingesehen werde, wie weit sich die Sphäre transscendentaler Erkenntniß erstrecke, und damit nicht von einzelnen unpassenden Beispielen Einwürfe gegen unsere Behauptung hergenommen werden, lasset uns vor allen Dingen untersuchen, ob das ganze Gebiet der Erfahrung, oder ob nur ein Theil, und welcher Theil desselben in den Umkreis der Wissenschaft κατ' ἐξοχήν falle? — (Wissenschaft κατ' ἐξοχήν heiße die Universalwissenschaft, in welche alle transscendentale Erkenntniß endlich sich auflösen muß).

Anmerkung. Noch immer wiederholt die große Sippschaft der Halbköpfe, zu welchen sich die noch größere der Ignoranten als Arriere-Garde gesellt: „Philosophie und Erfahrung leben im Zwist, diese scheue die Verschwisterung mit jener, jene lehre, wie man dieser entbehren könne.“ Ueber das Letztere etwas zu sagen verlohnt sich der Mühe nicht; über jenen Gegensatz zwischen Philosophie und Erfahrung überhaupt also nur so viel!

Welchen Begriff von Philosophie mögen doch diese Menschen voraussetzen? Ohne Zweifel den ihrigen, und insofern haben sie Recht, daß, ich will nicht sagen die Erfahrung, sondern der gemeinste Verstand in ihr sich nicht mehr erkennt. Philosophie und Erfahrung waren sich (wie schon der Name Metaphysik anzeigt) in Ansehung ihres Objekts entgegengesetzt. Dieser Gegensatz ist verschwunden. Das Objekt der Philosophie ist die wirkliche Welt. (Was über die wirkliche Welt

hinausliegt, ist *Idee*, d. h. nicht Gegenstand der Spekulation, sondern des *Handelns*, insofern also Objekt einer *künftigen* Erfahrung (aber doch immer der *Erfahrung*), etwas das in der Wirklichkeit realisirt werden soll).

Daß nun Philosophie kein anderes Objekt habe als die Erfahrung auch, werden bei weitem die meisten utiliter acceptiren, wenn man damit sagen will, daß Philosophie *Erfahrung* werde; aber es könnte auch umgekehrt kommen, nämlich, daß Erfahrung Philosophie würde, und damit freilich wäre jenen nicht gedient.

Es könnten sich nämlich Philosophie und Erfahrung der Identität ihres Objekts unerachtet durch die *ganz entgegengesetzte Ansicht* desselben unterscheiden; Erfahrung z. B. könnte das Objekt in seinem *Seyn*, Philosophie in seinem *ursprünglichen Werden* betrachten, und so wäre jener Gegensatz wieder hergestellt.

Daß nun gegen Erhebung des Empirismus zur Philosophie die gemeinsten aller gemeinen Naturen sich empören, ist in der Ordnung; von ihnen ist hier nicht die Rede — (wozu auch ihre Mondkälber ans Tageslicht ziehen, an denen höchstens der literarische John Bull oder das Invalidencorps der Literatur sich ergötzt?) — es ist von solchen die Rede, die gegen die Möglichkeit jener Erhebung philosophische Zweifel hegen, die durch vorläufige Untersuchung jener Möglichkeit und die Grenzen derselben gehoben werden können.

IV.

Zum Gebiet der Erfahrung rechnet man die *Natur* auf der einen und die *Geschichte* auf der andern Seite; es ist schon anderwärts bemerkt worden, daß diese Eintheilung der Eintheilung in theoretische und praktische Philosophie entspreche. Es müßte also eine *Philosophie der Natur* und eine *Philosophie der Geschichte* geben. Als das *Dritte* aus beiden müßte man *Philosophie der Kunst* (worin Natur und Freiheit zusammentreten) hinzufügen. Ob es nun eine Philosophie der Natur, der Geschichte und der Kunst gebe, soll im Detail hier untersucht werden. Ich mache den Anfang mit der *Philosophie*

der Geschichte; auch aus dem Grunde, weil mir bis jetzt keine tiefer gehende Kritik der Möglichkeit einer solchen vor Augen gekommen ist.

Ist eine Philosophie der Geschichte möglich?

Satz: Es ist keine Philosophie der Geschichte möglich.

Dieser Satz ist erweislich dadurch etwa, daß man zeigt, es finde sich in dem Begriff der Geschichte ein Merkmal vor, das jener Combination widerspreche; es ist also nöthig, zu fragen: was man sich überhaupt mit dem Begriff der Geschichte denke?

Der Etymologie nach ist Geschichte Kenntniß des Geschehenen. Sie hat also zum Gegenstand nicht das Bleibende, Beharrliche, sondern das Veränderliche, in der Zeit Fortschreitende. Aber die Sphäre, die wir durch diese Bestimmung beschreiben, ist für den gemeinen Begriff der Geschichte noch unendlich zu weit, wir werden also an einzelnen Beispielen eine engere Begrenzung des Begriffs Geschichte aufsuchen müssen.

Die Natur ist der Inbegriff alles Geschehenden und qualificirt sich dadurch zum Objekt der Geschichte. Gleichwohl ist nicht jede Begebenheit in der Natur historischer Art. Zwar finden wir Naturbegebenheiten in den Annalen der Geschichte verzeichnet: so spricht man darin von der allgemeinen Fluth, von Erderschütterungen u. s. w. Allein es ist leicht einzusehen

1) Daß alle diese Begebenheiten nicht als Naturerscheinungen, sondern als Naturerfolge, die den Menschen als Naturwesen mit betroffen haben, in die Geschichte aufgenommen werden. So mag zwar die Erscheinung eines Haarsterns in einer Chronik aus barbarischem Zeitalter figuriren, in eine Geschichte gehört sie nicht, als insofern sie Einfluß auf die Handlungen damals lebender Menschen gehabt hat; insofern mag der Geschichtschreiber von den Meteoren reden, die man als Vorboten von Cäsars Tode angesehen, oder von der Mondsfinsterniß, die Colombus auf Hispaniola prophezeite.

2) Naturbegebenheiten können ihre Aufnahme in die Geschichte überhaupt nur der Unwissenheit der Menschen verdanken. Denn wenn

sie z. B. auffallende Meteore u. dergl. zu erklären gewußt hätten, hätten sie nicht geglaubt, daß sie Vorboten seyen künftiger Schicksale; oder warum werden die alltäglichen Naturbegebenheiten nicht in der Geschichte erwähnt? Hätte der erste Mensch die Geschichte des ersten auf der Erde verlebten Tages erzählt, gewiß hätte er diese Geschichte mit dem prächtigen Schauspiel des Sonnenaufgangs (wie wir mit dem Hervorgang der Welt aus dem Chaos) eröffnet. Oder wenn eines jener ephemerischen Insekten, die am Morgen entstehen und am Abend vergehen, die Geschichte seines Lebens hinterließe, wird es nicht den Lauf dieses Gestirns historisch erzählen?

Also: *Begebenheiten, die man periodisch regelmäßig wiederkehren sieht, gehören nicht in die Geschichte*, auch wenn man die Regel dieser Wiederkehr nicht *einsieht* (denn man setzt sie voraus); wie viel weniger also, wenn man sie einsieht! (Daraus erhellt zum voraus, daß die Geschichte nicht in *periodischen Cirkeln* gehen kann, wie *Mendelssohn* glaubte, sondern daß sie *fortschreitend* seyn muß.)

Der Lauf der Gestirne, ihre periodische Erscheinung u. s. w. ist für den Menschen *Geschichte* nur so lange, als er das Regelmäßige nicht *bemerkt*. Kann er es vollends gar *bestimmen*, so giebt es keine Geschichte des Himmels mehr. Seitdem man gelernt hat, Sonnenfinsternisse zu berechnen, haben sie aufgehört, Objekt der Geschichte zu seyn. Man zeichnet die Eruptionen feuerspeiender Berge auf; könnte man eine Regel ihrer Wiederkehr erst nur bemerken und endlich gar aufstellen, so könnte man dieser Aufzeichnung entbehren. Wären die Berechnungen der Wiederkehr eines Kometen zuverlässiger, so dürften wir ihre Bestätigung nicht erst von der Geschichte erwarten. Also: *was a priori zu berechnen ist, was nach nothwendigen Gesetzen geschieht, ist nicht Objekt der Geschichte; und umgekehrt, was Objekt der Geschichte ist, muß nicht a priori zu berechnen seyn.*

Die Naturbeschreibung hat sich bisher nicht ganz mit Unrecht *Naturgeschichte* genannt. Denn da sie sich nicht anmaßen kann, ihr

System als treue Copie der Natur selbst aufzustellen, so ist jede neue Entdeckung für dasselbe ein historischer, d. h. nicht vorhergesehener Zuwachs; und da manche Thier- oder Pflanzenart gefunden werden kann, für welche es in dem bisherigen System keinen Gattungsbegriff gibt, kann eine solche Entdeckung nicht anders als historisch nachgeführt werden.

Indeß, wenn es auch gelingen sollte, die Naturgeschichte je zum Natursystem zu erheben, so würde dann doch Raum für eine Naturgeschichte im eigentlichen Sinn übrig bleiben. Und hier befinden wir uns an einem Punkt, von welchem aus über unsre ganze Untersuchung Licht sich verbreiten muß.

Es ist allerdings eine (in physikalischer Rücksicht) sehr gewagte Hypothese, die manchem sogar ans Abenteuerliche zu grenzen scheinen mag, daß alle einzelnen Organisationen nur verschiedene Stufen der Entwickelung einer und derselben Organisation bezeichnen; in welchem Falle das Urbild für sie alle in die Mitte unsers jetzigen Natursystems fallen müßte. Allein wenn man auch von dieser Idee abgeht, bleibt noch immer eine andre weniger gewagte Hypothese übrig, diese nämlich: daß der jetzige Zustand der organischen Natur von dem ursprünglichen höchst verschieden sey; wovon nicht nur die Trümmer untergegangener Geschöpfe (gleichsam als ob die Natur ihre ursprüngliche Anlage für diese Entfernung von der Sonne zu groß oder zu unvollkommen entworfen hätte ... woraus man schließen könnte, daß ihre Originale auf andern Planeten fortdauern ...) einen historischen Beweis abgeben, sondern wozu man auch durch das Interesse der Vernunft, welche die größte Einheit in der größten Mannichfaltigkeit verlangt, einerseits, und den Anblick der übereinstimmenden Eigenschaften verschiedener unter verschiedenen Arten aufgeführter Bildungen sich gedrungen fühlt; da man nämlich, wenn man eine ursprüngliche Veränderlichkeit der organischen Natur annähme, die ursprünglichen Gattungen der Zahl nach außerordentlich vermindern und (wovon Kant an der Menschen Species schon ein Beispiel gegeben hat) eine Menge scheinbar verschiedener Arten auf Abartungen derselben Gattung zurückführen könnte.

Welche von beiden Ideen auch realisirbar wäre, so würde doch die Ausführung einer jeden uns auf eine Naturgeschichte im eigentlichen Sinn des Worts führen. Nach der ersten würden wir uns die Natur in ihrer Freiheit denken, wie sie eine ursprüngliche Organisation (die eben deßwegen jetzt nirgends mehr existiren könnte) nach allen möglichen Richtungen hin entwickelt, wie sie hier die eine Kraft auf Kosten der andern unterdrückt, dort bei geringerer, hier bei höherer Intensität der organischen Kräfte ein Gleichgewicht derselben unter einander erreicht; — wobei man noch überdieß den Vortheil hätte, die äußern Verschiedenheiten der Erdgeschöpfe in Ansehung der Anzahl, der Größe, Struktur und Funktion der Organe auf eine ursprünglich innere Verschiedenheit des Verhältnisses der organischen Kräfte (wovon jene nur das äußere Phänomen wären) zurückführen zu können. — Im andern Fall würden wir zwar nicht ein gemeinschaftliches Urbild für alle Organisationen, wohl aber gemeinschaftliche Urbilder für viele jetzt getrennte Arten, die einer allmählichen, durch besondere Natureinflüsse hervorgebrachten, Abweichung vom Original ihren Ursprung verdanken, zu Grunde legen müssen.

Daß aber eine solche Darstellung der Natur Naturgeschichte würde, könnte sonst nirgends herkommen, als daher, daß wir hier die Natur gleichsam in Freiheit, deßwegen aber doch nicht in Gesetzlosigkeit erblicken, weil alle ihre Produkte zwar durch Abweichung, aber doch nur durch Abweichung von einem Ideal, dessen Grenzen sie nirgends überschreitet, entstanden sind.

Und so wären wir denn auf den Satz gekommen, dessen Wichtigkeit für unsre Untersuchung erst in der Folge ganz einleuchten wird, nämlich: daß Geschichte überhaupt nur da ist, wo ein Ideal und wo unendlich-mannichfaltige Abweichungen von demselben im Einzelnen, doch völlige Congruenz mit demselben im Ganzen stattfindet; ein Satz, aus welchem denn auch zum voraus einleuchtet, daß Geschichte überhaupt nur von Wesen, die den Charakter einer Gattung ausdrücken, möglich ist; daher wir allein auch aus diesem Satz das Befugniß, das Menschengeschlecht in der Geschichte als Ein Ganzes vorzustellen, werden ableiten können.

Wir kehren jetzt zu unserem eigentlichen Gegenstande zurück. In der Natur, sofern wir sie in ihren Produktionen als durch ein ihr vorschwebendes Urbild geleitet annehmen, ist ein Schein der Freiheit, aber auch nur ein Schein. — (Woher dieser Schein ursprünglich in die Natur komme, muß in einer Philosophie der Natur abgeleitet werden.) — Es findet also auch nur ein Schein von Naturgeschichte statt. Indessen verhilft diese Analogie uns doch zu der Einsicht: daß Geschichte im einzigen, wahrsten Sinn nur da stattfindet, wo es absolut, d. h. für jeden Grad der Erkenntniß, unmöglich ist, die Richtungen einer freien Thätigkeit a priori zu bestimmen (nämlich die Richtungen der freien Thätigkeit der Natur in ihren Bildungen als nothwendig a priori einzusehen, mag wohl relativ, in Bezug auf uns, nicht aber absolut unmöglich seyn).

Alles bisherige aber zusammengefaßt, gibt als Resultat folgende Sätze:

1) Was nicht progressiv ist, ist kein Objekt der Geschichte.

Der Begriff von progressiv aber muß genauer bestimmt werden. Der Mechanismus z. B. ist, obgleich eine Folge von Handlungen in ihm stattfindet, nicht progressiv, weil diese Handlungen im Kreise gehen, wo dann jeder solcher Cyklus von Handlungen nur Einer (immer wiederholten) Handlung gleichgerechnet werden kann. — So gibt es aus demselben Grunde auch keine Geschichte der Thiere, als nur im uneigentlichsten Sinn. Erstens keine Geschichte des einzelnen Thiers (als solchen). Denn es ist eingeschlossen in einem Cirkel von Handlungen, über den es nie hinaustritt; was es ist, ist es auf immer, was es seyn wird, ist ihm durch Gesetze eines höhern zwar, aber doch unverbrüchlichen, Mechanismus vorgezeichnet. Dem Menschen aber ist seine Geschichte nicht vorgezeichnet, er kann und soll seine Geschichte sich selbst machen; denn das eben ist der Charakter des Menschen, daß seine Geschichte, obgleich sie in praktischer Hinsicht planmäßig seyn soll, doch (eben deßwegen) in theoretischer Rücksicht es nicht seyn kann. — Analogisch nur spricht man von einer Geschichte solcher Thiere, in denen

Kunsttrieb ist, z. B. von einer Geschichte des Bibers, der Bienen u. s. w., weil man an ihrer produktiven Arbeitsamkeit ein Analogon von Freiheit wahrzunehmen glaubt, obgleich auch das Täuschung ist, weil, wenn wir den innern Mechanismus der organischen Kräfte eines solchen Thiers einsehen könnten, alle Zufälligkeit jener Produkte verschwinden würde — (vom Gedicht, das auf ächt poetische Art entstanden ist, muß keine Geschichte möglich seyn).

Aus demselben Grunde gibt es nun auch keine Geschichte der Thierheit, oder des Thiergeschlechts überhaupt, weil die Gattung nicht fortschreitet, weil jedes einzelne Individuum den Begriff der Gattung vollkommen ausdrückt, weil jedes einzelne das Ideal seiner Gattung realisirt, weil sonach kein Realisiren in einer Unendlichkeit aufeinanderfolgender Generationen, weil sonach auch keine Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht, kein Aufbauen auf das Fundament des frühern, keine Vermehrung des von den vorhergehenden Erlangten, kein Hinausschreiten über die Grenze, an welcher diese stille standen, in dieser Aufeinanderfolge denkbar ist.

2) Wo Mechanismus ist, ist keine Geschichte, und umgekehrt, wo Geschichte ist, ist kein Mechanismus.

Könnten wir uns z. B. die Geschichte einer Uhr denken, die immer regelmäßig (der Einheit ihres Princips gemäß) geht? Aus doppeltem Grunde nicht: einmal, weil in ihr keine Freiheit des Princips, und dann, weil (1) in ihr keine Mannichfaltigkeit der Handlung ist, denn es ist eine und dieselbe immer wiederholte Begebenheit, die wir an ihr sehen. Daher ist auch der Mensch nach der Uhr — der selbst Maschine geworden ist (er aß, trank, nahm ein Weib und starb) — kein Objekt — nicht einmal der Erzählung.

Diese beiden Sätze auf den allgemeinsten Ausdruck gebracht, geben folgenden Satz:

3) Wovon eine Theorie a priori möglich ist, davon ist keine Geschichte möglich, und umgekehrt, nur was keine Theorie a priori hat, hat Geschichte.

Wenn also der Mensch Geschichte (a posteriori) hat, so hat er

sie nur deßwegen, weil er keine (a priori) hat; kurz, weil er seine Geschichte nicht mit-, sondern selbst erst hervorbringt.

Ehe wir aus diesem Satz weiter folgern, erlaube man uns einige Erläuterungen.

Es wird für uns, dieß ist der Sinn unserer Behauptung, alles zur Geschichte, was wir nicht a priori bestimmen können. Es kommt also auch nicht darauf an, ob etwas einen bestimmten Mechanismus hat oder nach bestimmten Gesetzen geschieht, sondern ob wir diesen Mechanismus einsehen und seine Gesetze angeben können. Absichtlich demnach kann z. B. der Dichter zur Geschichte machen, was nicht Geschichte ist, eine nothwendige Begebenheit, die er als zufällig darstellt (nicht auf den allgemeinen Naturmechanismus bezieht). Deßwegen verstattet man dem Geschichtschreiber (der immer zugleich Dichter ist) eine Art der Superstition; denn wenn er seine Kunst versteht, wird er keine Naturbegebenheit leicht in die Geschichte aufnehmen, ohne dabei mehr als bloße Natur (eine höhere, obgleich verborgene Hand) vermuthen zu lassen. In allen Wissenschaften ist die Geschichte — der Theorie vorangegangen. So ist die griechische Mythologie (wo auch ihr Geburtsort seyn möge) ursprünglich nichts anders, als ein historischer Schematismus der Natur (die man noch nicht zu erklären anfing) gewesen. — So wird jede Lehre von Dingen einer übersinnlichen Welt (weil wir für diese Welt keine Naturgesetze haben) zur Geschichte; und jede Religion, die theoretisch ist, geht in Mythologie über und wird und soll immer Mythologie seyn und nie etwas anderes werden (denn sie kann überhaupt nur poetische Wahrheit haben, und nur als Mythologie ist sie wahr).

Je mehr sonach die Grenzen unsers Wissens sich erweitern, desto enger werden die Grenzen der Geschichte (daher steht bei manchem die Sphäre seiner historischen Kenntnisse im umgekehrten Verhältniß mit der Sphäre seines eigentlichen Wissens; — denn wie wenige wissen, was Wissen heißt!). — So ist in andrer Rücksicht, daß wir Geschichte haben, Werk unserer Beschränktheit. Denn hätten wir je unsere ganze Aufgabe erfüllt und das Absolute realisirt: dann würde es auch für

jeden Einzelnen und für das ganze Geschlecht kein anderes Gesetz geben, als das Gesetz seiner vollendeten Natur, alle Geschichte würde sonach aufhören; daher das Gefühl der Langweile, das jeder Vorstellung eines absoluten Vernunftzustandes (wie der Vorstellung eines Theaterstücks, worin nur vollkommene Wesen, oder der Lectüre eines Romans — wie der Richardsonschen — wo Idealmenschen auftreten, oder eines christlichen Heldengedichts, worin Engel — überhaupt die langweiligsten aller Wesen — die Hauptrolle spielen) unausbleiblich sich anheftet. — — Wenn wir daher ein Absolutes außer uns setzen, so könnte es für dieses keine Geschichte geben, unsere eigene Geschichte wäre sonach eine bloße Täuschung, und die Freiheit, welche der glückliche Traum unserer Beschränktheit uns vorspiegelte, wäre in Ansehung jenes Wesens (das wir nicht kennen) eiserne Nothwendigkeit. Daher gibt es im Dogmatismus keine Freiheit, sondern nur Fatalismus, und umgekehrt, die Philosophie, die von Freiheit ausgeht, hebt ebendamit alles Absolute außer uns auf.

Wenn also der Mensch nur insofern Geschichte haben kann, als sie nicht a priori bestimmt ist, so folgt auch daraus, daß eine Geschichte a priori widersprechend in sich selbst ist; und, wenn Philosophie der Geschichte so viel ist, als Wissenschaft der Geschichte a priori — daß eine Philosophie der Geschichte unmöglich ist. Was zu beweisen war[1].

[1] Eine Fortsetzung dieses Aufsatzes erschien nicht. Die „Allgemeine Uebersicht" endigt mit diesem Artikel. D. H.

Ueber Offenbarung und Volksunterricht.

(Zuerst erschienen im Philosophischen Journal 1798, zweites Heft.)

Die kurzen Bemerkungen, welche ich über die angezeigten Gegenstände hier mittheile, sind aus Gelegenheit der Niethammerschen Schrift: Doctrinae de revelatione modo rationis praeceptis consentaneo stabiliendae periculum, 1797 (einer Schrift, die wegen der strengen Consequenz, mit welcher sie die Pseudophilosophie der neuesten Theologen entnervt, diesen besonders eine heilsame Lectüre seyn dürfte) niedergeschrieben worden. Was ich gegen diese Abart von Philosophie im Folgenden gesagt habe, ist meistens aus jener Abhandlung genommen. — Das Uebrige muß allein auf meine Rechnung geschrieben werden.

* * *

Es ist Zeit endlich, daß man aufhöre, den Offenbarungsbegriff als Vernunftidee, oder gar als ein Postulat der praktischen Vernunft zu betrachten. Denn die vorgebliche praktische Nothwendigkeit oder Annehmbarkeit einer Offenbarung ist schon jetzt auf die Nothwendigkeit oder Annehmbarkeit eines äußern Hülfsmittels der Moralität (dergleichen die Offenbarung seyn soll) reducirt. Wobei dann zweierlei vorausgesetzt wird: erstens, daß es überhaupt eines solchen Hülfsmittels bedürfe, ein Satz, der aus der wahren Moral, als mit der Freiheit und der Reinheit des sittlichen Entschlusses unverträglich, endlich ohne Barmherzigkeit verbannt werden muß; denn es gibt kein lediglich äußeres Adjument der Moralität; was Hülfsmittel der Sittlichkeit ist, ist es nicht an sich selbst, sondern weil und inwiefern wir es dazu gemacht haben. In diesem Sinn aber wird es wohl nichts in der Welt

geben, das nicht Adjument der Moralität werden könnte. Wenn also Offenbarung (und dieß ist das zweite, was vorausgesetzt wird) vor andern und vorzugsweise ein solches Hülfsmittel ist, so muß sie es ihrer Natur nach, sie muß es an sich seyn, es muß nicht von unserem guten Willen (unserer Freiheit) abhangen, ob sie es ist; sie muß ein solches seyn, schlechthin weil sie existirt; sie muß unsere Moralität so nothwendig befördern, als das Athmen z. B. unsere Lebensfunktionen; denn wenn ihr Gebrauch, als eines Adjuments, von unserem freien Entschluß abhängig gemacht wird, so setzt dieser Gebrauch zu moralischem Zweck die Moralität selbst schon voraus; wo also ein solches Mittel anschlagen könnte, ist es nicht zu appliciren, und wo es applicabel ist, bedarf man seiner nicht mehr.

So sieht sich also der Vertheidiger der moralischen Nothwendigkeit einer Offenbarung selbst endlich getrieben, die Existenz einer Offenbarung vor allem darzuthun; man kann ihn zwingen, diesen Begriff aus den Schlupfwinkeln der praktischen Postulate in das freie offene Feld der Naturbegriffe zu ziehen, und seine Realität, wie die Realität jedes andern Naturobjekts, auf theoretische Probe bringen zu lassen.

Damit wird nun auch dieser Begriff in seine alte Dignität restituirt, in welcher ihn die consequenten, über unsere Halbphilosophen unendlich erhabenen Theologen der vorigen Zeit standhaft zu erhalten suchten. Denn ob sie gleich auch an moralische Argumente für die Existenz einer Offenbarung dachten, sahen sie doch wohl ein, daß die Realität dieses Begriffes auf allzuschwachen Stützen ruhen würde, wenn sie nicht zu denselben theoretische Beglaubigungen hinzufügen könnten.

Dazu kommt noch, daß eben diejenige Philosophie (wenn dieser oft mißbrauchte Name auch hier mißbraucht werden darf), welche die Offenbarung als ein praktisches Postulat aufstellt, von der Natur und dem Wesen praktischer Postulate ganz falsche Begriffe haben muß. Denn da ein großer Theil jener Philosophen ohne Hehl bekennt, daß es um die theoretische Realität jenes Begriffs sehr mißlich aussehe, daß er durch theoretische Vernunft inconstruktibel, d. h. daß er schlechthin unvernünftig sey, und da ebendieselben doch von einer praktischen Realität dieses

Begriffs träumen, so müssen sie in dem Wahne stehen, daß, was theoretisch höchst unvernünftig ist, doch praktisch (was mögen sie wohl dabei denken?) höchst vernünftig seyn könne. Nach ihren eigenen Gründen würde man vergeblich fragen; ihr einziger Grund ist, daß sie glauben, das Wesen des Kantianismus (und hinter dem Zeitalter zurückbleiben wollen sie doch nicht) bestehe darin, daß, was zur Vorderthüre aus der Philosophie hinausgeschafft worden ist, zur Hinterthüre (der praktischen Postulate) wieder eingeführt werde. Solche hinterrücks wieder eingeführte Contrebande ist nun diesen Philosophastern auch der Begriff der Offenbarung; und diesem Schleichhandel, über den unter männlich und herzhaft denkenden Männern nur Eine Stimme seyn kann, ein Ende zu machen, ist, wie mir dünkt, der Hauptzweck der obengenannten Abhandlung gewesen.

Es ist am Tage, daß man dadurch, daß jener Begriff praktisches Postulat wird, eine theoretische Construktion desselben nicht umgehen kann. Zwar ist es sehr leicht, diesen Begriff zu analysiren, und die bestimmten Merkmale, die man in ihn hineingelegt hat, auch wieder aus ihm herauszuwickeln; aber ein solches Manöver kann nur den Kurzsichtigsten verhindern, nach dem letzten Grund der Realität dieses willkürlich zusammengesetzten Begriffs zu fragen. Dieser letzte Grund aber kann nichts anders seyn, als eine synthetische Construktion (oder ursprüngliche Zustandebringung) dieses Begriffs. Insofern sagt derselbe aus, daß eine individuelle Einwirkung Gottes auf die Sinnenwelt und auf den menschlichen Geist geschehe; wobei, wie von selbst einleuchtet, der Begriff von Gott als einem individuellen, persönlichen Wesen — und zwar einem in der Sinnenwelt wirksamen Wesen — vorausgesetzt wird, wodurch dann jene Philosophen in die größte Inconsequenz verfallen, da sie vorher die Idee der Gottheit selbst nur als praktische Realität habend, d. h. als Objekt des Thuns und des Handelns, nicht als Objekt eines kategorischen Wissens (eines Wissens, das auf ein Daseyn geht) aufgestellt haben.

Zugleich — es sey mir erlaubt, dieß von dem Meinigen hinzuzufügen — setzen sie in dem menschlichen Geiste eine Receptivität

voraus, die seiner ganzen Natur zuwider ist. Denn da das Wesen des Geistes in Aktivität besteht, so ist er nur eines solchen Leidens empfänglich, das in anderer Rücksicht zugleich ein Thun ist, d. h. es kann im menschlichen Geiste keine absolute Passivität gedacht werden, und jeder Begriff ist seiner Natur nach falsch, der eine absolute Passivität im menschlichen Geiste voraussetzt. — (Daran, als allgemeinem Probiersteine kann jede transscendente Behauptung geprüft werden.) — Nun läßt aber eine Offenbarung, so wie sie in jener Philosophie bestimmt wird, d. h. eine reelle Einwirkung des höchsten Wesens auf den menschlichen Geist, dem letztern nichts als absolute Passivität übrig; denn das höchste Wesen ist absolut-aktiv, das nothwendige Correlat aber der absoluten Aktivität ist die absolute Passivität. Mithin ist jener Begriff der Offenbarung, den eignen Principien dieser Philosophie nach, völlig falsch; denn in theoretischer Rücksicht gestehen sie selbst, daß er ebensowenig construktibel ist, als z. B. der Begriff der Hexerei; in praktischer Rücksicht aber (in Bezug auf die Freiheit) zerstört er sich selbst, weil er mit der Freiheit zusammen nicht bestehen kann.

Nun wollen aber diese Philosophen doch, daß er mit der Freiheit zusammenbestehe, denn sie statuiren einen Vernunftgebrauch in Sachen der Offenbarung. Daß dieser ihren Begriffen nach undenkbar ist, hätten sie längst aus der Schrift desselben Verfassers „Ueber Religion als Wissenschaft" lernen müssen, wenn sie eines anhaltend consequenten Denkens fähig wären. Es ist daher kein Wunder, daß diejenigen, welche noch einigermaßen consequent zu denken im Stande waren, am Ende auf den Begriff einer mittelbaren Offenbarung kommen mußten. Dieser Begriff aber enthält keine Spur mehr von dem, was der Begriff der Offenbarung ursprünglich bedeutete, und es ist eine der Philosophie unwürdige Gleißnerei, den Namen einer Sache beibehalten und äternisiren zu wollen, nachdem ihr Begriff längst verschwunden ist.

Dieses Verfahren suchten sie nun freilich zu beschönigen. Aber, wie gewöhnlich war auch hier die Beschönigung schlimmer, als die beschönigte Sache. Lessing hatte die Offenbarung als Mittel der

Erziehung des Menschengeschlechts aufgestellt. Was er damit sagen wollte, weiß, wer mit seinem Geiste vertraut ist. Gewiß war dieser so durchein ganze und durchgreifende Geist von jener Halbphilosophie unendlich entfernt, die man aus dieser Idee herausgesponnen hat. In seiner Biographie steht manche Stelle aus Briefen von ihm, die ein Schwert seyn sollte in der Seele jener Aufklärer, die zu Lessings Zeit gelebt zu haben sich rühmen und noch jetzt von Zeit zu Zeit uns Nachkommenden ihr schwaches Lämpchen aufstecken. „Ich sollte es der Welt mißgönnen, schreibt er, daß man sie mehr aufzuklären sucht? Ich sollte es nicht von Herzen wünschen, daß ein jeder über Religion vernünftig denken möge? Ich würde mich verabscheuen, wenn ich selbst bei meinen Schreibereien einen andern Zweck hätte, als jene große Absicht befördern zu helfen. Laß mir aber nur doch meine eigene Art, wie ich das thun zu können glaube. Und was ist simpler, als diese Art? Nicht das unreine Wasser, welches längst nicht mehr zu brauchen, will ich beibehalten wissen. Ich will es nur nicht eher weggegossen wissen, als bis man weiß, woher reines zu nehmen. — — Mit der Orthodoxie war man, Gott sey Dank! ziemlich zu Rande. Man hatte zwischen ihr und der Philosophie eine Scheidewand gezogen, hinter welcher eine jede ihren Weg fortgehen konnte, ohne die andere zu hindern. Aber was thut man nun? Man reißt diese Scheidewand nieder und macht uns, unter dem Vorwand, uns zu vernünftigen Christen zu machen, zu höchst unvernünftigen Philosophen. Darin sind wir einig, daß unser altes Religionssystem falsch ist; aber das möchte ich nicht mit dir sagen, daß es ein Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen sey. Ich weiß kein Ding in der Welt, woran sich der menschliche Scharfsinn mehr geübt und gestärkt hätte, als an ihm. Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen ist das Religionssystem, welches man jetzt an die Stelle des alten setzen will, und mit weit mehr Einfluß auf Vernunft und Philosophie setzen will, als sich das alte anmaßte."

Man hört wohl, in welcher Zeit diese Stelle geschrieben. Zuverlässig würde Lessing jetzt anders schreiben. Denn warum sollte man

jetzt nicht zufrieden seyn, daß es so gekommen ist? Wäre jene Scheidewand geblieben, so hätten die Abergläubigen immer ruhig ihr Wesen treiben mögen. Nun sie niedergerissen ist, soll sie es bleiben; und man muß sorgen, daß aus dem doppelten Wege, der diesseits und jenseits hinlief, Eine Heerstraße werde, worauf künftig alle Welt wandle. Warum soll man den Volksbetrügern die Larve nicht abziehen? Man muß sich nicht irre machen lassen durch die Rotte von Halbköpfen, die, weil ihr Lichtputzeramt [1] zu Ende geht, den anbrechenden Tag verwünschen. Oder soll, damit die Johanniswürmer fortleuchten, oder irgend ein faules Holz noch scheine, die Sonne nicht aufgehen?

Es war von Betrug die Rede. Denn eben darin sind eben diejenigen, welche die Offenbarung ihrem Begriff nach aufheben, doch alle einig, daß man sie nach wie vor — wenn nicht als Popanz — doch als Auktorität für das Volk brauchen müsse. Aber es ist und bleibt Betrug — Betrug in der heiligsten Sache — eine Auktorität zu gebrauchen, von deren Nullität man überzeugt ist. Gesetzt auch, daß ein solcher Gebrauch anfangs nütze (obgleich dieß unmöglich ist, weil er die Bildung zur Selbstständigkeit aufhebt), heiligt der Zweck das Mittel, und wird dieses falsche Mittel nicht in der Folge selbst für den höhern Zweck destructiv werden? — Nun ist überdieß jener Begriff des Volks ein höchst relativer Begriff. „Er bezeichnet ein Publikum, das zu Principien sich zu erheben entweder nicht Muße oder nicht Fähigkeit genug hat? — Aber zu welchen Principien denn? Zu den eurigen wohl gar? Aber ihr gesteht z. B. und habt dessen keinen Hehl, daß ihr zu den Principien, welche andere, und mit ihrem vollkommensten Rechte, für die höchsten halten, euch eurerseits auch nicht erheben könnt. Mithin würden diese mit demselben Rechte euch in Ansehung ihrer Principien zum Volk rechnen, mit welchem ihr andre in Ansehung eurer

[1] Im großen Concertsaal zu Leipzig, der mit Gemälden des in Allegorieen besonders starken Hrn. Oeser ausgeschmückt ist, wird unter andern der Aufklärungstrieb vorgestellt unter dem Bilde eines muntern Knaben, welcher — mit der Scheere die Flamme reinigt, „damit," sagt der Erklärer, „das Licht der Erkenntniß allen Augen heller leuchte". S. Leipzig, ein Handbuch für Reisende, von Claudius.

Principien dazu rechnet. Ihr empört euch dagegen — ihr noch unendlich Blindere, als die Blinden, die ihr zu führen unternehmt! Was gibt euch das Recht, über eure Brüder euch zu erheben? — Vielleicht weil sie nicht auf gelehrten Schulen gewesen sind, oder orientalische Sprachen, oder irgend ein philosophisches Compendium auswendig gelernt haben? — sie am Gängelbande führen zu wollen, da ihr kaum Kraft genug habt, euch selbst zu führen? —

Jede Gesellschaft in religiöser Absicht ist eine völlig gleiche Gesellschaft. Eigentlich ist hier, so sehr das den Pfaffenstolz beugen mag, keiner Lehrer und keiner Schüler. Nur die Wahrheiten, von welchen vorausgesetzt wird, daß alle an sie glauben, sollen durch gemeinschaftliches Bekenntniß (wo auch Einer im Namen aller redet) belebt, die Empfindungen, von welchen man alle als durchdrungen annimmt, stärker hervorgerufen werden[1]. Der Staat kann es den Bürgern nicht verwehren, eine solche Vereinigung einzugehen. Aber verhindern kann er, daß nicht in dieser Gesellschaft Entzweiung, Streit, und dadurch Skandal entstehe. Darum allein, nicht etwa, weil man euch klüger glaubt, als das, was ihr Volk nennt, kann in einer solchen Gesellschaft von Untersuchung, von Zurückgehen auf die Principien nicht die Rede seyn. Was darin gelehrt wird, wird als anerkannt vorausgesetzt. Jeder Unterricht aber, der nicht aus Principien geschieht, ist seiner Natur nach historisch. Die Ideen, mit welchen die religiöse Versammlung zur moralischen Kraft sich belebt, werden als vorhanden (seit alter Zeit) unter der Menschheit vorausgesetzt; und es ist ein besonderes Glück auch für das kultivirteste Volk, wenn eine religiöse Urkunde aus der Vorwelt vorhanden ist, in welcher jene Ideen historisch niedergelegt sind. Die Geschichte der Religion ist dann eine fortgehende Offenbarung oder symbolische Darstellung jener Ideen, sowie überhaupt die ganze Geschichte unsers Geschlechts nichts anders ist, als die fortgehende Entwicklung des moralischen Weltplans, den wir als prädestinirt durch die Vernunft (insofern sie absolut ist) annehmen müssen.

[1] Ich verweise hierüber ganz auf Fichtes Sittenlehre (S. 475), wo dasselbe gesagt und bewiesen ist.

Denn — damit ich hier sage, was auch zur Erläuterung anderer Behauptungen dient — die Vernunft kann überhaupt in einer doppelten Funktion betrachtet werden. Entweder betrachtet man sie als absolut; insofern ist sie nichts anders, als die urerste Synthesis, aus welcher in unendlichen Reihen alles einzelne sich evolvirt; und so sind alle Phänomene der äußern Welt und alle Begebenheiten der Geschichte nichts als verschiedene Reihen, in welchen jene urerste Synthesis successiv sich entwickelt. Insofern die Vernunft umgekehrt von den einzelnen Evolutionen zu der ursprünglichsten Involution emporsteigt, ist ihre Funktion empirisch. — Das Produkt der Vernunft in ihrer absoluten Funktion ist die wirkliche, in ihrer empirischen Funktion die ideale Welt.

So nun, da alles, was in der Wirklichkeit vorkommt, nur Entwickelung einer absoluten Vernunft ist, müssen wir auch in der Geschichte, und insbesondere in der Geschichte des menschlichen Geistes, überall die Spur jener absoluten Vernunft finden, die uns vom empirischen (lediglich praktischen) Standpunkt aus als Vorsehung erscheinen wird, die zum voraus gleichsam alles so angeordnet hat, wie wir es in der Wirklichkeit finden.

Darum auch werden wir in Philosophien und Religionen der alten Welt noch bewußtlos gleichsam und unvollständig entwickelt finden, was bei uns mit Bewußtseyn und vollständig sich entwickelt hat, und es wird leicht seyn, in jenen Denkmälern (wenn sie Urkunden der Volksreligion sind) unsere Ideen (d. h. die allgemeine Vernunft) zu erkennen.

Anders verstehe ich auch nicht, was in der obengenannten Abhandlung am Ende (als Resultat der Untersuchung) vom vernunftmäßigen Gebrauch der Offenbarung gesagt wird.

Sobald erwiesen ist, daß die Bedingungen der Construktion eines Begriffs falsch oder unmöglich sind, muß er aus dem System der Begriffe verschwinden. — Seine scientifische Dignität kann der Offenbarungsbegriff ferner nicht behaupten. Dieß hatte der obengenannte Verfasser früher schon in der Schrift „Ueber Religion als Wissenschaft"

unwiderleglich dargethan, dadurch, daß er zeigte, jener Begriff, zum Princip erhoben, zerstöre allen Vernunftgebrauch. Das aber eben ist die Probe, ob ein Begriff scientifische Realität habe; denn jeder Begriff muß (sowie jede rechtliche Maxime zum allgemeinen Gesetz des Handelns) zum allgemeinen Princip des Wissens ohne Gefahr erweitert werden können, wenn er ein wahrer und reeller Begriff ist.

Soll nun aber deßwegen der Offenbarungsbegriff völlig aus der Welt verschwinden? Diese Frage hat der Verfasser jetzt in der obengenannten Schrift beantwortet und gezeigt, daß er, wenn er in einem System des Wissens nicht mehr Platz findet, dagegen eine sichere Stelle in der Methodenlehre des Volksunterrichts finden werde.

Es wird daher einem Hirten des Volks immer wohl anstehen, zu verhüten, daß dieses nicht durch unvorsichtige Herabsetzung der positiven Lehre auch an den religiösen Ideen, deren Vehikel sie war, irre werde. Dagegen wird er in dem Eifer (ne quid detrimenti etc.) nicht so weit gehen, die gelehrte Untersuchung der Ungelehrten wegen hemmen zu wollen, vielmehr bescheiden sich innerhalb seiner Grenzen halten; denn, sagt Lessing, ein anderes ist ein Bibliothekar, ein anderes ein — Pastor[1].

[1] Wie oft wird man noch jetzt versucht, diese Worte zu parodiren! — Als Er, von dem in dieser Abhandlung mehrmals die Rede war, auf Zureden von Freunden in die Freimaurerei sich hatte einweihen lassen, tröstete ihn einer, daß er darin doch nichts wider Staat und Kirche gefunden. „Wollte Gott, ich hätte," erwiederte der Unvergeßliche, „so hätte ich doch etwas gefunden". — Andere anders. Z. B. Herr Oberhofprediger Reinhard in Dresden, der sich bitterlich beklagt, in der neuen Philosophie vieles gegen Staat und Kirche gefunden zu haben. Ganz natürlich. Ein anderes ist ꝛc.

Recension

(aus der Jenaer Allgemeinen Literatur-Zeitung 1798, Nro. 299).

1. J. G. Schlossers Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studiren wollte. 1797.

2. J. G. Schlossers zweites Schreiben an einen jungen Mann 2c., veranlaßt durch den Aufsatz des Herrn Prof. Kant über den Philosophenfrieden. 1798.

3. Denkschrift für Herrn Schlosser in Eutin.

Hrn. Schlossers erstes Schreiben, anstatt Mitleid für den Verfasser zu erregen, hat allgemeine Indignation erregt, ohne Zweifel, weil man daran nicht sowohl das Produkt eines armseligen Talents, als das Werk einer von niedrigen Leidenschaften, der Rachsucht und Eitelkeit, bewegten Seele zu erkennen glaubte. In der That konnte wohl auf die Abhandlung vom vornehmen Ton in der Philosophie (ein Muster feiner Ironie) schlechter als durch eine Schrift, deren Ton durchgängig beinahe gemein, platt und niedrig ist, nicht geantwortet werden. An einzelnen Stellen des Buches (wie S. 79) glaubte man zu erkennen, daß der Verfasser eines edleren Tones fähig wäre; nur desto greller stachen alle andern dagegen ab. Wie edel Hrn. S's. Artikel gegen Kant zu argumentiren war, mögen die Leser aus S. 27 beurtheilen, wo einer, Kants Moralprincip nach, folgert: „bei einer Leibesbeschaffenheit, wie die meine, darf man allgemein huren (sic); bei dem Grade von Liebe darf man allgemein Töchter und Weiber entführen; bei einer solchen Reizung darf man allgemein morden". Sollte man glauben,

daß ein Mann, der seiner Sache so gewiß ist, nöthig hatte, eine Philosophie, die er widerlegen wollte, mit der französischen Revolution und dem überhandnehmenden Deismus in Zusammenhang zu bringen, ein Mittel, dessen Bedeutung man kennt, wozu sonst nur die schlechtesten Leute greifen, das überdieß viel zu spät kommt, um mehr als lächerlich, um auch nur verächtlich zu scheinen. Wer ist denn, fragte man sich unwillkürlich, dieser Schlosser, daß er einen Kant erst wie einen Schulmonarchen, dann wie einen feigen Heuchler behandeln darf, der nicht herauszusagen wagt, was er denkt? Oder ist seine Selbstkenntniß wirklich so beschränkt, daß er von den Entdeckungen des Zeitalters — er, der sie nicht einmal versteht und die allerwenigsten auch nur vom Hörensagen kennt — in einem Tone reden darf, wie S. 7 „einige glückliche Fortschritte in Künsten und Wissenschaften, die leichten Siege über einige plumpe Aberglauben und einige grobe Irrthümer (aber welcher Aberglaube wäre denn plump, welcher Irrthum grob genug, um nicht im Geiste der Schlosserschen Philosophie vertheidigt werden zu können?), das alles hat den Menschen unsers Zeitalters ein Selbstvertrauen eingeflößt, daß die Weisheit (!!) ihnen vergeblich die Wage menschlicher Kräfte (ist in diesen Worten Sinn?) vor die Augen hält.“ In der That war die Verstockung des Zeitalters und der deutschen Nation so allgemein, daß sie in der ominösen Stimme des „Orpheischen“ Weisen, der das Entstehen, das Aufblühen und den Untergang ganzer Nationen und einzelner Völker mit stetem Blick sein ganzes Leben hindurch verfolgt hat, nur ein heischeres Rabengekrächze zu hören glaubte.

Zu dem allem kam noch, daß in diesem ersten Schreiben Mißverständnisse und Verdrehungen Kantischer Sätze vorkamen, dergleichen man nur einem von Leidenschaft und unmächtiger Wuth zerrütteten Verstand zuschreiben zu können glaubte, z. B. S. 11: „wer sich den kritischen Hörsälen nahen wolle, müsse vor der Schwelle den gesunden Menschenverstand ablegen,“ wird bewiesen aus einer Stelle des Hrn. Schulz, der sich die Appellationen an den gemeinen Menschenverstand, wohl zu merken, in Sachen der Spekulation verbittet. Warum dehnt Hr. S. diese Bitte über ihre Grenzen aus? Oder glaubt er wirklich,

daß auch in Sachen der Spekulation der gemeine Verstand die höchste Instanz sey? Ist dieß, so lasset uns nur den edelsten Theil unserer Kenntnisse, z. B. unsere Copernicanischen Weltsysteme, wegwerfen, die auch einst dem gemeinen Verstande zuwider waren und ihm noch jetzt anfangs aufgedrungen werden müssen. Die Spekulation soll den gemeinen Menschenverstand, soll jene ersten, ursprünglichen, unüberwindlichen Vorurtheile des Menschenverstandes (wie sie Jacobi nennt) nicht ausrotten (denn das würde sie umsonst versuchen), sondern erklären. Wie kann sonach der gemeine Menschenverstand, da er Objekt der Spekulation ist, höchster Richter in Sachen der Spekulation seyn? Verläßt nicht das Copernicanische System den Schein sogar der sinnlichen Erfahrung, um ihn nachher selbst zu erklären, und so mit dem gemeinen Verstand sich in Harmonie zu setzen? Der gemeine Menschenverstand ist für den Philosophen überhaupt nicht terminus a quo, sondern terminus ad quem. — Ein anderes Beispiel. Kant sagt, um eine Maxime zu prüfen, solle man untersuchen, ob sie als Naturgesetz, d. h. so allgemein, so nothwendig, so consequent als jedes Naturgesetz befolgt, nicht sich selbst aufheben würde. Daraus schließt Hr. S., wer die Sittlichkeit seiner Maximen beurtheilen wollte, müßte nach Kant die ganze Natur kennen, da doch unser Auge kaum den tausendsten Theil der Erdfläche übersehe (das wären à peu près 9280 Quadratmeilen. Es wäre merkwürdig, zu erfahren, wie Hr. S. das meint). Nun legt er einige Fragen aus der Klugheitslehre vor und beweist, daß sie aus Kants Moralprincip nicht beantwortlich sind. Aber da ist Hr. S. mit Kant ganz einig, der nichts anders behauptet als, die Frage nach dem, was klug, und nach dem, was recht ist, seyen zwei ganz verschiedene Fragen; in Sachen der Klugheit habe die Moral eine lediglich negative Stimme (daß nichts geschehe, was unrecht ist, so klug es sonst auch seyn mag). — Sonst findet man folgende Beschwerden gegen Kant und seine Philosophie: „Wer ein Kantianer werden wolle, müsse auf den Genius der Dichtkunst Verzicht thun." Item: „daß man alsdann alle Ahnung des Uebersinnlichen verwerfen müsse" (gesetzt es wäre so, was würde denn eine solche Consequenz

beweisen? Wenn ein Satz wahr ist, mag doch daraus folgen, was will), „daß Kant alle Schlüsse nach Wahrscheinlichkeiten über die Achsel ansehe“ (es ist namentlich vom Beweis für das Daseyn Gottes die Rede. Es ist zu weitläuftig, sich hier auf den Beweis einzulassen, daß von Gott als einer Wahrscheinlichkeit reden eine wahre Blasphemie ist; Recensent verweist deßhalb auf die obengenannte Denkschrift), ferner „die Idee, Gott sey bei Kant von bloß moralischem Gebrauche“ (braucht sie denn Hr. S. etwa, um die Gesetze vom Fall der Körper, oder um den Verbrennungsproceß, oder um die animalische Chylification daraus zu erklären?), „Kant verwerfe alle anthropomorphistische Vorstellung von Gott“ (alle? man sollte denken, daß man an Kants symbolischen Anthropomorphismen doch übergenug hätte. Hr. S. aber will gerade nur keinen — Fetisch, übrigens doch (S. 75) einen Gott, der auf ebendie Art sieht, hört, fühlt (riecht und schmeckt?) wie wir, nur ungleich (um wie viel denn?), schärfer, einen Gott, so stark, daß er nicht nur einen Centnerstein, sondern einen ganzen Berg aufheben kann!!). Das Uebrige ist Vertheidigung seines Mysticismus. Dieser ist nach S. 67 eine eigene Anschauung des Uebersinnlichen, darunter aber versteht Hr. S. Visionen, wie die, da man Christum Jesum zur Rechten Gottes sitzen sieht.

Doch genug vom ersten Schreiben des Hrn. S. Wir wenden uns zum zweiten, bekennen aber sogleich, daß wir es keiner Kritik fähig finden. Es beschäftigt sich vorzüglich mit einer neuen Classifikation der Philosophen in Dogmatologen, Skeptiker, Kritiker und Dogmatisten. Die Charakteristik der Dogmatisten (es sind die „Lieblingsphilosophen“ des Hrn. S.) ist folgende: „auch diese sahen von der Wahrheit nicht mehr als ihre Fußtritte, aber sie entdeckten über ihnen ein leitendes Licht, einen Strahl von Himmelsduft, wenn auf den Spuren des Irrthums nur Nebel und Erdendünste schweben. Diesem Licht folgen sie nun, und wo sie diesen Himmelsduft athmen, da, denken sie, habe die Wahrheit gewandelt, da hoffen sie die Wahrheit künftig einmal jenseits des Grabes zu sehen und schon nun diesseits mit Wohlgefallen von ihr gesehen zu werden. Der innere Sinn, wodurch sie dieses Licht

sehen, diesen Himmelsduft empfinden, ist ihnen über alles heilig u. s. w." Man wird dem Recensenten nicht zumuthen, einen Schriftsteller, der in diesem Styl über philosophische Gegenstände schreibt, einer ernstlichen Kritik zu unterwerfen. Hr. S. selbst wird allein aus Vergleichung seiner Schreibart mit der Kantischen lernen können, daß er kein Mann ist, der Kant zu verstehen geboren ist; er wird es dem Königsberger Philosophen ferner nicht verargen, daß seine Kritik der reinen Vernunft sich nicht wie ein Schlossersches Sendschreiben mit seinen anderthalb Gedanken lesen läßt; er wird begreifen, daß der Erfinder eines großen Systems nicht Zeit hatte, Citaten alter Schriftsteller aus einem Florilegium in futuros usus zusammen zu stoppeln und um die Sache so lange herumzureden, bis er sie nothdürftig anbringen konnte; er wird sich die obengenannte Denkschrift (welcher wir wegen ihrer treffenden Antworten das gebührende Lob ertheilen müssen), zu Gemüthe ziehen, er wird endlich, an Selbstkenntniß reicher, in seine Sphäre sich zurückziehen, was er um so eher kann, da er durch das zweite Schreiben seinen Charakter vollkommen gerechtfertigt hat. Denn besser und deutlicher, als es in der Vorrede zu dem zweiten Schreiben und in der Schrift selbst geschehen ist, konnte er seinen guten Willen, den Kriticismus richtig zu beurtheilen einerseits, und seine absolute Impotenz, in Sachen des Kriticismus nicht nur, sondern der Philosophie überhaupt, ein competentes Urtheil zu fällen, nicht darthun, und wenn man bisher seinem Kopf auf Kosten seines Herzens Complimente machte, wird man jetzt umgekehrt seine gute Absicht loben und seine Unvermögenheit bemitleiden.

Zu verbessern: Seite 20 ist dem Original gemäß statt *γυιοβόρους μελεδῶνας* zu lesen: *γυιοκόρους μελεδῶνας*. Man vergleiche hiezu Einleitung in die Philosophie der Mythologie Seite 473.